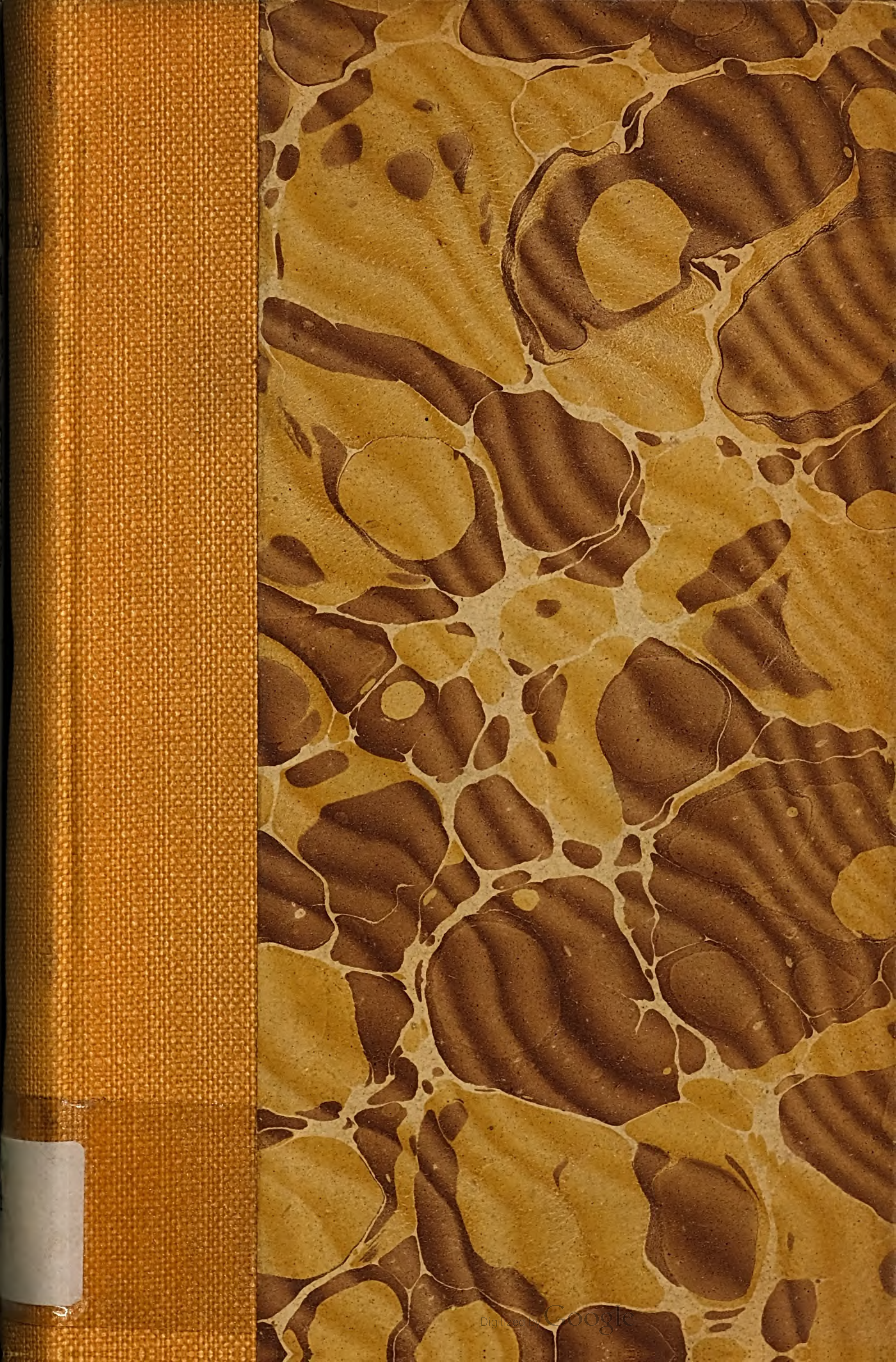



EX LIBRIS
LIONEL
PUSSEMIER

PHILOSOPHIE

FONDAMENTALE

III

BRAY ET RETAUX.

Imp. Eugène HEUTTE et Cie, à St-Germain.

PHILOSOPHIE
FONDAMENTALE

PAR

JACQUES BALMÈS

TRADUITE DE L'ESPAGNOL

PAR ÉDOUARD MANEC

VICAIRE GÉNÉRAL D'AGEN

Précédée d'une Lettre approbative

de **Monseigneur DUPANLOUP, évêque d'Orléans**

CINQUIÈME ÉDITION

TOME TROISIÈME

PARIS
BRAY ET RETAUX, LIBRAIRES-ÉDITEURS
82, RUE BONAPARTE, 82

1874



PHILOSOPHIE FONDAMENTALE

LIVRE SEPTIÈME.

LE TEMPS.

CHAPITRE Ier.

IMPORTANCE ET DIFFICULTÉ DE LA MATIÈRE.

1. La question qui va nous occuper est de la plus haute importance. L'édifice tout entier des connaissances humaines porte sur l'explication de l'idée du temps. Le principe de contradiction sur lequel tous les autres s'appuient implique l'idée du temps. « *Impossibile est idem simul esse et non esse,* » disent les scolastiques; or, l'être et le non-être n'impliquent contradiction qu'en vertu du *simul*, de la *simultanéité.* Ainsi l'idée du temps entre d'une manière nécessaire dans le principe de contradiction.

2. L'idée du temps se mêle à toutes nos perceptions; elle embrasse un plus grand nombre d'objets que l'idée de l'espace: le temps mesure et le mouvement des corps et les opérations de l'esprit.

3. L'idée du temps emporte avec elle l'idée de succession, et, réciproquement, la succession emporte l'idée du temps. Nous concevons qu'une chose *succède* à une autre : succession impossible sans *avant* et *après*, c'est-à-dire sans le temps. Ceci n'indiquerait-il point que ces idées ne se peuvent expliquer l'une par l'autre, et qu'il y a identité?

4. Il ne semble point que le temps puisse être distingué des choses. En effet, qu'est-ce qu'une durée distincte de ce qui dure, une succession distincte de ce qui se succède? Le temps serait-il une substance? une modification inhérente aux objets et distincte des objets? — Tout ce qui est quelque chose existe. Que l'on dise où existe le temps? Le temps est composé d'instants divisibles à l'infini, essentiellement successifs, et, partant, incapables de simultanéité. Imaginez l'instant le plus court possible; efforts stériles! cet instant se compose d'autres instants infiniment petits qui ne peuvent exister ensemble, et, partant, il n'est pas. Pour concevoir un temps existant, il le faut concevoir actuel, et, pour cela, le saisir en un instant indivisible; mais cet instant n'est point le temps : il n'implique pas succession; il n'est point une *durée* dans laquelle on trouve un *avant* et un *après*.

5. Rien de plus facile que de mesurer le temps; rien de plus difficile que de le concevoir dans son essence. Nous recommandons un magnifique passage de saint Augustin dans lequel le grand docteur s'efforce de pénétrer le mystère [1].

[1] Voyez la note, à la fin du volume.

CHAPITRE II.

SI LE TEMPS EST LA MESURE DU MOUVEMENT.

6. Le temps, disent quelques philosophes, est la mesure du mouvement : idée féconde, mais qui veut être éclaircie.

Nous mesurons le mouvement en prenant un terme de comparaison fixe : la rapidité d'une course, par exemple, à l'aide d'une horloge. Mais le temps de l'horloge, comment le mesurons-nous? Par l'espace que l'aiguille parcourt sur le cadran ; convention purement arbitraire. Supposons, en effet, que le temps dont il s'agit soit ce que nous appelons une heure ; l'espace parcouru par une aiguille marquant les quarts d'heure, à savoir la circonférence entière de la montre, n'a d'autre rapport avec l'heure que celui qu'il tient de l'ouvrier, lequel a construit l'horloge de telle sorte qu'à chaque heure l'aiguille fasse le tour du cadran. Si l'horloger l'eût construite d'une autre façon, comme il l'a fait relativement à l'aiguille qui marque les heures, le temps serait le même, bien que l'espace parcouru fût tout différent.

7. Donc le temps marqué par l'horloge ne sert de mesure qu'en tant qu'il est soumis à une autre mesure ; donc il n'est point la mesure primitive. La même chose se peut dire des horloges, prises toutes ensemble, puisqu'en les supposant réglées les unes

par les autres, il faudrait arriver à une première horloge, laquelle n'aurait point été réglée de la même manière: donc l'art ne fournit point de mesure primitive.

8. Cherchons dans la nature, c'est-à-dire dans les œuvres de Dieu, ce que nous ne trouvons point dans les œuvres de l'homme. En prenant pour unité fixe le temps que le soleil met à parcourir le méridien, nous avons le jour : le jour, divisé en vingt-quatre parties, nous donne les heures.

Voilà l'horloge qui sert à régler toutes les autres.

Cette solution est-elle aussi satisfaisante qu'on le croit à première vue?

9. Le temps solaire et le temps sidéral offrent des différences. Par exemple, qu'une étoile vienne à se rencontrer dans le méridien en même temps que le soleil, cette étoile y précède le soleil de quelques secondes le jour suivant: sait-on lequel des deux foyers de lumière a été inexact au rendez-vous?

Si le temps est chose fixe, indépendamment du mouvement, l'une ou l'autre des mesures fournies par l'étoile et le soleil ne correspond point au temps d'une manière précise.

10. Cet argument pratique est fortifié par un autre argument de pure théorie. A prendre les mouvements célestes pour mesure du temps, est-il vrai qu'il s'écoule un temps fixe et déterminé toutes les fois que le mouvement qui sert de règle a lieu? Si l'on répond par l'affirmative, j'en tire cette conséquence: accélérez ou ralentissez la vitesse d'une révolution so-

laire, le temps écoulé restera le même; ce qui paraît absurde.

L'uniformité de mouvement que l'on suppose est une pétition de principe. — L'uniformité du mouvement exige qu'en des temps égaux des espaces égaux soient parcourues. Si, par nature, le temps relève du mouvement du soleil ou d'un autre astre, comme mesure primitive, l'uniformité ou la diversité n'ont aucun sens.

Si l'accomplissement des vingt-quatre heures tient à l'accomplissement de la révolution, il n'y aura jamais ni plus ni moins de vingt-quatre heures, soit que cette révolution s'accomplisse avec la rapidité de l'éclair ou avec la lenteur de la tortue.

Mais si ces heures dépendent d'une autre mesure, si antérieurement à ces heures il existe un temps qui mesure la vitesse du mouvement et en calcule le retard ou l'accélération, dès lors le mouvement de l'astre n'est point la mesure première : l'astre se trouve dans le même cas que nos horloges; il marque le temps parcouru, mais ce n'est point parce qu'il le marque ou le calcule que le temps s'écoule. Le temps est la mesure du mouvement de l'astre; le mouvement est dans le temps; et non le temps dans le mouvement.

11. Donc, pour résoudre la difficulté, il ne suffit pas d'avoir recours au mouvement de notre système planétaire; et ce que nous disons de notre soleil se peut dire du dernier soleil perdu dans les profondeurs du firmament, comme de tous les mondes.

12. Autre observation : Est-il vrai que nous ne puissions concevoir une vitesse plus ou moins grande, indépendamment de toute mesure? Dans l'idée vitesse entre l'idée de temps, la vitesse étant le rapport entre l'espace parcouru et le temps employé à le parcourir : donc l'idée de temps est antérieur à l'idéé de toute mesure particulière, et par là même indépendante de cette mesure.

13. Le mouvement sert à mesurer le temps, le temps sert à mesurer le mouvement : cercle vicieux, dira-t-on. Qui sait? idées corrélatives peut-être, et s'expliquant l'une par l'autre, ou plutôt même idée sous des aspects différents. La difficulté que l'on éprouve à les séparer, le lien intime qui les unit confirme cette conjecture.

Une preuve : Quelle heure est-il? — Deux heures. — Qui vous l'a dit? — L'horloge. — Et si l'horloge avance ou retarde? — Nous voilà en face du temps, mesure fixe et antérieure relativement à l'horloge par laquelle nous le voulions mesurer. Mais que sont ces deux heures, abstraction faite de toute mesure, non-seulement de l'horloge, mais du mouvement solaire ou sidéral? Deux heures considérées d'une manière abstraite ne se trouvent dans aucune catégorie parmi les êtres réels ou possibles. L'idée heure se doit rapporter à un mouvement déterminé de corps connus, lequel mouvement relève d'un autre mouvement appartenant à d'autres corps; et ainsi jusqu'à un dernier mouvement soumis à la même loi générale. Si nous ne pouvons rapporter celui-ci à un mouvement

antérieur, toute mesure finit ; que si ce dernier mouvement vient à nous manquer, le temps s'évanouit sous l'analyse.

14. Donc on n'explique rien en rapportant le temps au mouvement ; c'est tout au plus exprimer un rapport mutuel entre le temps et le mouvement, rapport que nul n'ignore ; mais l'idée philosophique n'est même pas entamée : la difficulté demeure tout entière. Qu'est-ce que le temps ? Voyons encore.

CHAPITRE III.

RAPPORTS ET DIFFÉRENCE ENTRE LE TEMPS ET L'ESPACE.

15. Le temps nous apparaît comme une chose fixe : une heure n'est ni plus ni moins qu'une heure, n'importe du mouvement des horloges ou du monde, de même qu'un pied cube d'espace est toujours un pied cube, que les corps occupent ou non cet espace.

16. Si le temps existe, indépendamment de tout mouvement ou de toute succession, qu'est-il ? S'il est une chose absolue, laquelle implique des valeurs déterminées applicables à tout ce qui change et immuable elle-même, mesure de tout ce qui est successif lorsque rien ne la mesure, qu'est cette chose ? Un pur accident ? Son immutabilité, son universalité semblent dire le contraire. Tout vit dans le temps ; il ne vit en rien ; tout meurt dans le temps, et la mort ne saurait l'atteindre. L'accident est détruit quand la substance

est détruite; le temps survit à la substance. Avant tout être créé, nous concevons des siècles et des siècles encore, c'est-à-dire le temps. Après tout être créé, nous concevons une durée successive, mais interminable, c'est-à-dire le temps. L'idée du temps est donc indépendante de l'idée de l'univers; elle préexiste à cette idée, elle lui survit: et l'univérs ne se peut concevoir sans le temps.

17. L'idée du temps semble indépendante de l'idée d'un être quelconque. Durée, tout peut durer en lui: il s'applique à tout ce qui dure; il n'est rien de ce qui dure. Nous l'imaginons un dans le multiple, uniforme dans la variété, fixe dans la mobilité, éternel dans ce qui passe; il semble revêtir quelques-uns des attributs de la Divinité. Mais, comme, hormis la succession dans son mode le plus abstrait, il est par essence dépourvu de toute propriété, comme il n'implique aucune force, comme il est de soi radicalement stérile, et en dehors de toute condition d'être ou d'action, ne pourrait-on pas dire qu'il n'est qu'une idée pure, une abstraction formée comme l'espace en présence des choses?

18. Le temps et l'espace offrent des points de ressemblance qui méritent notre attention. Tous deux infinis, immobiles, tous deux mesure générale, tous deux essentiellement composés de parties continues et inséparables. Impossible de trouver les limites de l'espace et du temps. Vous posez une borne, et vous sentez qu'un océan incommensurable s'étend au delà. Par delà le dernier monde se laissent entrevoir les

abîmes d'un espace sans limites; plus loin que l'origine des choses s'allonge une chaîne de siècles sans fin.

Tout se meut dans l'espace; impossible de le mouvoir. Vous mesurez des distances, vous prenez certaines directions d'un point à l'autre de l'espace; les points ne changent pas. Même chose pour le temps; il est immobile comme l'espace. L'instant présent n'est ni celui qui précède ni celui qui suit. Essentiellement distincts, ces instants s'excluent l'un de l'autre. — La nature du temps est la succession. Changez le point de vue par rapport au temps, le temps n'est plus le même. Imaginez qu'hier est aujourd'hui, qu'aujourd'hui est hier, le pourrez-vous? Ce qui a été en un temps ne peut point ne pas avoir été. Si le temps était susceptible de mutation, l'impossibilité que je signale n'existerait pas; pour obtenir que le jour qui fut hier n'eût pas été, il suffirait de changer hier en demain. Or, cela est absurde; le passé, le présent, l'avenir sont choses essentiellement distinctes.

Espace simple et sans parties, contradiction; temps simple et sans parties, contradiction. Point d'espace, point de temps sans parties continues. Les parties de l'espace sont inséparables; vous les distinguerez les unes des autres; vous les compterez les unes après les autres; vous placerez tel corps qu'il vous plaira dans les unes et dans les autres, mais vous ne parviendrez point à les séparer. Le cabinet où j'écris peut contenir toutes sortes de corps; j'en puis imaginer dans cet espace un seul ou plusieurs qui se meuvent ou sont immobiles; mais l'espace que je

conçois est un, fixe, toujours le même; je mesure le volume de cet espace, lequel comprend tant de pieds cubes; ces pieds sont fixes, inséparables; en vain je m'efforcerai de séparer un pied cube de l'autre; au moment où j'anéantis celui-ci, il reparaît plus loin, à la distance même dont j'ai besoin pour le concevoir séparé des autres. Séparation implique distance; la distance implique l'espace. Je sépare un corps d'un autre corps, non un espace d'un autre espace. La continuité de l'espace demeure inaltérable; je mesure les degrés de séparation par cette continuité; il en est de même par rapport au temps, chaîne qu'on ne saurait rompre. Posé trois instants *a*, *b*, *c*, immédiats et successifs, pouvons-nous supprimer l'instant B? Non. — Cette suppression est impossible. A et C n'étant séparés que par B, si B venait à disparaître, les deux extrêmes entreraient en contact; or, dans cette hypothèse, A ne serait point A, mais B; car B n'est autre chose que l'instant qui précède C. Rien ne le distingue de C que l'antériorité relativement à C et la continuité avec lui. Donc, aussitôt que l'instant A, dans l'hypothèse impossible de l'annihilation de l'instant B, se met en contact avec l'instant C, A se convertit en B. Il y a plus: A n'est pas seulement lié avec B et C, il est précédé par d'autres instants. Le mouvement qu'il opère par suite de la disparition du moment B met en mouvement la chaîne infinie qui le précède. Enlever un instant à la chaîne infinie, c'est la réduire aux proportions du fini. Pouvons-nous concevoir demain et hier sans aujourd'hui, futur et passé sans présent?

Évidemment non : donc le temps est, par essence, composé de parties qui ne se peuvent séparer.

19. De cette ressemblance entre l'espace et le temps nous sommes amenés à conclure que l'espace étant une idée abstraite, il en est ainsi du temps. En effet, ce que nous avons dit du premier se peut appliquer au second, avec quelques modifications toutefois qui naissent de la nature même de la chose. Quoi qu'ill en soit, il ne saurait être inutile de rapprocher et de comparer ces grandes idées, qui sont comme le réceptacle où notre esprit dépose ses trésors. C'est dans l'idée de l'espace qu'il enferme l'univers corporel actuel et tous les mondes possibles, comme dans l'idée du temps tous les êtres finis, corporels ou incorporels.

20. Il est probable que ces idées si intimement unies à nos perceptions sont formées dans l'esprit de la même manière ; elles semblent appartenir aux lois primitives qui règlent le développement de notre intelligence.

21. Ces analogies ne doivent point nous faire méconnaître les différences qui les distinguent. Voici les plus remarquables :

1. Toutes les parties de l'espace sont coexistantes ; supprimez cette coexistence, la continuité qui lui est essentielle ne se conçoit même pas. Le temps est composé de parties successives ; les imaginer coexistantes, c'est détruire l'essence du temps.

2. L'espace se rapporte uniquement au monde corporel et sous un seul aspect : celui de la continuité.

Le temps s'étende toute ce qui est successif, corporel ou incorporel.

3. Il suit de là que l'idée de l'espace appartient d'une manière exclusive à l'ordre géométrique auquel il sert de base. L'idée du temps se mêle à tout et particulièrement à nos actes.

4. Notre âme, réfléchissant sur elle-même, peut faire abstraction de l'espace et oublier les rapports qu'elle a avec les objets étendus; mais elle ne saurait faire abstraction du temps; le temps est une partie intégrante des opérations de l'âme.

Cette dernière observation jette un grand jour sur l'idée du temps, et nous aide d'une façon merveilleuse à concevoir cette idée. J'ose la recommander à l'attention et au souvenir du lecteur.

CHAPITRE IV.

DÉFINITION DU TEMPS.

22. Le temps est durée; qu'est la durée sans une chose qui dure? Point de temps sans un être existant auquel on l'applique. La durée survivant à l'anéantissement de toutes choses... imagination vaine. Ce n'est pas une idée, c'est une contradiction avec les idées.

De là cette conséquence importante, à savoir, que le temps ne se peut définir en soi, abstraction faite d'*une chose* à laquelle il se rapporte. Donc il n'a

point d'existence propre; le séparer des êtres, c'est l'anéantir.

23. Ainsi l'infinité attribuée au temps n'est qu'une conception vague sans fondement et sans réalité. Or nous venons de voir que cette conception existe même dans la supposition de l'anéantissement de toutes choses. Les siècles infinis que nous concevons avant la création du monde ne sont rien; temps imaginaires semblables à l'espace imaginaire.

24. Le temps n'a aucun rapport nécessaire avec le mouvement; en dehors de tout mouvement, indépendamment même de l'existence des corps, le temps se manifesterait à nous dans la succession des opérations de notre âme; mais cette succession lui est indispensable; le temps ne se peut concevoir sans une certaine succession. Que si rien ne change, que si rien ne se modifie, si l'être existant, affranchi de tout changement interne ou externe, seul, en présence d'une pensée toujours la même, d'une volonté toujours la même, ne comporte ni succession d'idées, ni succession d'actes d'aucune espèce, l'idée de temps ne se peut appliquer à cette conception.

Le temps est de soi une mesure; quelle mesure trouver dans un être de cette espèce? La succession? elle n'y est point. La durée? que mesurera-t-elle d'une durée toujours la même, laquelle n'est autre chose que l'être? Pour mesurer la durée, il faut lui supposer des parties; et que sont ces parties? Dirons-nous que c'est le temps? Pétition de principe, car l'on suppose ce qui est en question.

Les théologiens ont avancé qu'en Dieu le temps ne mesurait pas l'existence; que l'éternité ne comportait point de succession; vérité pleine de sens et de profondeur. Clarke aurait dû chercher à la comprendre avant de la tourner en ridicule.

25. Le temps commence avec les êtres changeants; ces êtres cessant d'exister, le temps s'évanouirait avec eux. Point de changement; point de succession: donc point de temps.

26. Qu'est-ce que le temps? Le temps est la succession des choses au point de vue abstrait.

Et la succession? C'est l'être et le non-être. Une chose est, elle cesse d'être; voilà la succession. Partout où vous comptez le temps, il y a succession; partout où il y a succession, vous trouvez un être et un non-être. La perception de ce rapport, de cet être et de non-être, voilà l'idée du temps.

27. Le temps ne saurait exister sans être et non-être; car c'est en cela que consiste la succession. S'il y a succession, il y a changement: il n'y a point changement sans qu'une chose soit d'une autre manière; *autre* implique une chose antérieure qui cesse d'être.

Substances, modes ou apparences, tout objet créé n'est successif qu'à la condition de l'être et du non-être. Une succession de positions par rapport à des points divers, voilà le mouvement. Une position remplace l'autre, ainsi s'opère la succession. La succession des pensées ou affections de notre esprit, c'est le non-être de certaines de ces affections ou pensées qui

étaient, et l'être de quelques pensées ou affections qui n'étaient pas.

28. Donc, le temps dans les choses est la succession des choses mêmes, leur être et leur non-être. Le temps dans l'entendement, c'est la perception de ce changement, de cet être et de ce non-être.

CHAPITRE V.

IL N'EST RIEN D'ABSOLU DANS LE TEMPS.

29. La définition que nous venons de donner du temps prouve qu'il n'est point absolu. Le temps, dans les choses, n'est pas l'être seul ou le non-être seul, mais le *rapport* de l'être et du non-être. Le temps, dans l'entendement, est la perception de ce rapport.

Mesure du temps: comparaison des changements entre eux. Les changements qui se montrent à nous dans une constante uniformité nous servent de mesure première; c'est pourquoi nous avons choisi le mouvement solaire. Ce mouvement, variable par rapport au mouvement sidéral, cesse d'être mesure primitive lorsqu'il s'agit de ce mouvement; c'est pourquoi les scolastiques ont dit que la mesure première du temps est le mouvement du premier ciel.

30. Si le soleil, doublant la rapidité de sa course, accomplissait sa révolution en un temps proportionnel à cette rapidité, les heures resteraient-elles ce qu'elles sont aujourd'hui? Il faut distinguer. — Si le

changement avait lieu dans le mouvement solaire, et n'avait lieu que là, nous percevrions la discordance de ce mouvement avec tous les autres. Le point de départ de la perturbation nous étant connu, il nous serait facile de rapporter les heures comme choses fixes à d'autres mesures, par exemple, à nos horloges, au mouvement qui est en nous; que si tout changeait en un même temps et dans la même proportion; si le ciel et le système terrestre tout entier accéléraient leur mouvement, de telle sorte toutefois que le mouvement de nos idées restât le même. dans cette supposition, nous apercevrions un changement que nous ne saurions à quoi attribuer. La différence entre la succession de nos idées et celle des mouvements serait saisie par nous; mais nous ne saurions de quel côté faire retomber l'accélération ou le retard.

Dans la supposition que cette accélération s'étendrait jusqu'à nous et à nos idées, la correspondance en toutes choses s'établissant d'une manière parfaite, il nous serait impossible de percevoir le changement. Qu'est-ce qu'une heure par rapport à nous? La perception du rapport de certains changements: ce rapport restant le même, l'heure reste la même.

31. Une preuve que le temps n'a rien d'absolu, c'est l'impossibilité où nous sommes, par exemple, de distinguer, à moins d'être aidés par une horloge ou toute autre mesure, s'il s'est écoulé onze heures et demie ou douze heures dans un temps donné. L'homme isolé en lui-même perdrait toute mesure du temps; donc l'idée de cette mesure est essentielle-

ment relative. Perception de rapport entre divers changements; ces rapports restant les mêmes, le temps pour nous ne changera point.

CHAPITRE VI.

DIFFICULTÉS A PROPOS DE L'EXPLICATION DE LA VITESSE.

32. Ici se présente une difficulté grave. Si le temps n'a rien d'absolu, comment expliquer le plus ou le moins dans la vitesse? Ne résulte-t-il point de là que, le rapport des mouvements restant le même, l'augmentation ou la diminution demeure impossible. Si la vitesse est en rapport nécessaire avec le temps, et si le temps n'est autre chose que le rapport des changements, peut-on concevoir que le temps, et par conséquent la vitesse, change, le rapport des changements restant le même? Ainsi la vitesse dans le mouvement de l'univers ne saurait changer. Il est donc absurde de supposer que les astres et les mondes pussent effectuer leurs révolutions actuelles avec plus ou moins de vitesse; ce qui détruit l'idée de vitesse, du moins en tant que chose absolue impliquant divers degrés. Cette difficulté mérite qu'on l'étudie.

33. En premier lieu, il convient d'observer que la vitesse, loin d'être une chose absolue, n'est qu'un simple rapport. Les physiciens et les mathématiciens l'expriment au moyen d'une fraction dont le numérateur est l'espace parcouru et le dénominateur le

temps employé pour le parcourir. Soit, V la vitesse, E l'espace, T le temps ; il résulte : $V = \frac{E}{T}$. Donc la vitesse est essentiellement un rapport. En effet, on n'a pu l'exprimer que par le rapport de l'espace avec le temps.

34. Cette formule mathématique est l'expression de l'idée que nous avons de la vitesse, formule exprimant en trois lettres ce que l'intelligence la moins cultivée pratique à chaque instant. On ne compare point exclusivement la vitesse de deux chevaux, soit par la distance qu'ils ont parcourue, soit par le temps qu'ils ont employé à la parcourir, mais par le plus ou moins d'espace parcouru en un même temps, ou par le plus ou moins de temps employé à parcourir la même distance.

35. Dans l'expression $V = \frac{E}{T}$, nous trouvons deux termes : l'espace et le temps. Le premier, appliqué à l'ordre réel, abstraction faite de l'ordre phénoménal, se peut plus facilement considérer comme une chose fixe ; en un cas donné, nous le comprenons indépendamment d'un rapport quelconque. Le mètre est toujours mètre, le pied toujours pied ; ces quantités existent dans la nature ; nous les rapportons à d'autres quantités, non parce que la réalité relève du rapport, mais pour nous assurer qu'elles existent. Un pied cube d'eau n'est pas un pied cube parce que la mesure l'indique : la mesure l'indique parce que cela est. La mesure elle-même est une quantité absolue :

en général, toutes les étendues sont absolues; autrement il faudrait chercher la mesure de la mesure jusqu'à l'infini. Nous ne pouvons, il est vrai, appliquer aux mesures la qualification *grand* ou *petit* qu'en vertu d'une comparaison; mais cela ne change en rien la quantité propre des choses. Le diamètre de la terre est immense comparé au millimètre: or le diamètre de la terre est une étendue imperceptible par rapport à la distance qui sépare de nous les étoiles fixes; ce qui n'empêche point que le millimètre, comme le diamètre de la terre, ne soient des valeurs déterminées en elles-mêmes et indépendantes les unes des autres. (V. liv. III, chap. xx.)

Si le dénominateur de $\frac{E}{T}$ était une quantité de même nature que l'espace, c'est-à-dire si elle comprenait des valeurs déterminées, valeurs ayant leur existence propre et individuelle, la vitesse, même en tant que rapport, pourrait impliquer pareillement des valeurs déterminées, lesquelles toutefois ne seraient absolues que dans le cas où deux termes, E et T, seraient comparés avec des valeurs fixes.

Ainsi, par exemple, si l'on nous demandait une vitesse égale à 4, nous n'aurions qu'à prendre deux quantités fixes d'espace et de temps ayant entre elles le rapport de 4 à 1 : chose facile, E et T étant des quantités absolues. Dans cette supposition, pour obtenir une accélération ou un retard dans le mouvement de l'univers, il n'y aurait qu'à diminuer ou augmenter le temps dans lequel l'espace dont il s'agit

est parcouru. Mais, d'une part, nous avons déjà vu quelles difficultés il y a à considérer le temps comme une chose absolue; de l'autre, on ne peut trouver aucune preuve solide sur laquelle s'appuie cette propriété; d'où il suit que nous ne savons de quelle manière considérer la vitesse, en tant qu'absolue, même dans le sens que nous avons exposé plus haut.

36. De là cette conséquence également importante et curieuse relativement à la possibilité d'une accélération ou d'un retard *universel*. Demander une accélération ou un retard universel, en altérant, dans la même proportion, tous les mouvements à la fois, y compris les opérations de notre âme, c'est proposer un problème insoluble; c'est vouloir altérer le rapport de plusieurs termes sans changer ce rapport, c'est-à-dire vouloir l'impossible. Si la vitesse n'est autre chose que le rapport de l'espace avec le temps; si le temps n'est autre chose que le rapport des espaces parcourus, modifier tous ces rapports dans la même proportion, c'est ne les point modifier; c'est laisser toutes choses dans le même état.

37. Conséquences étranges, j'en conviens; mais n'oublions point qu'il s'agit ici des idées de temps et de vitesse au point de vue transcendantal: notre esprit, au sortir de la sphère ordinaire, se trouve comme dans un monde nouveau où tout lui paraît contradictoire; c'est que nous confondons à notre insu, dans la même explication, les idées de temps et de vitesse. Que si, par un effort particulier, nous parvenons à les séparer, notre effort ne se soutient pas, auquel cas

notre entendement part de deux suppositions différentes, croyant partir de la même supposition : de là l'apparente contradiction des résultats. La même chose nous est arrivée lorsque nous avons étudié l'idée de l'espace. (V. liv. III, chap. XII, XIII et XIV.)

CHAPITRE VII.

EXPLICATION FONDAMENTALE DE LA SUCCESSION.

38. En tant que soumis à une mesure, le temps n'a rien d'absolu ; mais qu'est-il en lui-même ? Si le temps est la succession, qu'est-ce que la succession ? Il est évident que les choses se succèdent ; mais quel sens donnerons-nous à ce mot *se succéder*, s'il n'y a ni avant ni après, c'est-à-dire un temps qui préexiste à la succession ? N'est-ce pas expliquer le temps par la succession et la succession par le temps ?

39. Ce que nous avons dit dans le chapitre IV ne semble point résoudre la difficulté : l'être et le non-être ne forment succession qu'en tant que l'un vient après l'autre, c'est-à-dire en tant que l'on présuppose le temps qu'il s'agit d'expliquer. En des choses distinctes, être et n'être pas n'excluent point la simultanéité, et dans une même chose ils n'impliquent répugnance que s'ils se rapportent à un même temps. Donc ici le temps est toujours présupposé, puisque, dans une même chose, l'être et le non-être ne se peuvent concevoir, sinon en tant que distribués en différents

instants de la durée; d'où il suit que le temps n'est pas suffisamment expliqué par l'être et le non-être.

40. Pour répondre à cette difficulté, dont nous ne dissimulons point la valeur, il s'agit de trouver une explication fondamentale de la succession; nous allons l'essayer en évitant d'employer l'idée du temps, comme supposée en quelque sens que ce soit.

41. Il est des choses qui s'excluent, et d'autres qui ne s'excluent point. L'existence de choses qui s'excluent implique succession. Dans une ligne *a b c*, un corps placé en *a* ne saurait passer en *b* sans cesser d'être en *a*; la position en *b* exclut la position en *a*; de même que la position en *c* exclut la position en *b*. Si, malgré l'exclusion réciproque, les choses existent, il y a succession.

42. La succession, dans la réalité, est l'existence de choses qui s'excluent; ce qui implique respectivement l'être de la chose qui exclut et le non-être de la chose exclue.

43. Toute variation implique cette exclusion, et, par là même, toute variation implique succession. Variation emporte changement d'état, perte d'un état et acquisition de l'autre, et, partant, exclusion; car l'être exclut le non-être, et *vice versâ*.

44. Percevoir ces exclusions réalisées, c'est percevoir le succession ou le temps; compter ces exclusions, ces destructions dans lesquelles s'offrent à nous des choses distinctes, lesquelles s'excluent comme être et n'être pas, c'est compter ou mesurer le temps.

45. Ici se présente une nouvelle difficulté: si la

succession implique exclusion, s'il n'y a succession que par exclusion, il suit que les choses qui ne s'excluent point sont simultanées; d'où cette absurdité qu'il y a simultanéité entre les événements qui se sont passés à l'origine du monde et ceux qui se passent aujourd'hui. Le mouvement des feuillles sur les arbres du paradis terrestre n'implique point exclusion du mouvement des feuilles sur les arbres de nos jardins; donc il y a simultanéité entre ces mouvements. Il n'est pas difficile de résoudre cette difficulté; je vais l'essayer.

46. S'il existait un être, lequel, n'excluant rien, ne fût exclu par rien, cet être serait en même temps que toutes choses.

Or cet être unique, c'est Dieu. C'est pourquoi les théologiens disent, avec une profondeur de vérité qui n'a peut-être pas toujours été comprise par ceux-là même qui l'ont énoncée, que Dieu est présent à tous les temps; que pour lui il n'y a point de succession, qu'il n'y a ni avant ni après: que pour lui tout est un *maintenant* (nunc).

47. Mais ce privilége n'appartient qu'à Dieu; dans tout ce qui n'est pas Dieu, il y a exclusion, il y a être et non-être et, partant, succession. Voyons p. e. comment le mouvement des feuilles sur les arbres du paradis terrestre et celui des feuilles actuelles s'excluent.

Qu'implique le mouvement des premières? existence et soumission aux conditions nécessaires du mouvement. Comment existent-elles? en vertu du développement des germes qui les contenaient. Et ce

développement, qu'est-il? — Une suite de mouvements, une succession d'être et de non-être et, partant, de choses qui s'excluent. Donc, point de simultanéité d'existence entre les feuilles des arbres du paradis et celles des arbres de nos jardins, parce qu'entre les premières et le premier germe, il n'y avait d'intermédiaire que les mouvements nécessaires au premier développement, et qu'entre les secondes et celles-là, il y en a un grand nombre. Voilà l'exclusion, l'être et le non-être : donc point de simultanéité. Considérez tous les développements, tous les changements qui se sont produits comme une longue série de termes liés par une dépendance mutuelle, comme ils le sont en effet ; exprimez ces termes par A, B, C, D, E, F... N ; les feuilles des arbres du paradis appartiennent au terme A, les feuilles actuelles au terme N.

48. La non-simultanéité du mouvement se prouve de la même manière que la non-simultanéité de l'existence ; car le mouvement est une manière d'exister. L'air qui agite aujourd'hui les feuilles de nos arbres a été mis en mouvement par un mouvement antérieur, et celui-ci par un autre ; et ces mouvements, tous sujets à des lois fixes et constantes, vont s'enchaînant jusqu'au premier, aussi nécessairement que les dents d'un engrenage dans un système de roues. Et de même que l'engrenage d'une dent est le non-engrenage de l'autre, l'un excluant l'autre, de même s'excluent les mouvements dans le dernier anneau desquels se trouve le mouvement de l'air qui meut les feuilles actuelles.

49. Cette explication de la succession et du temps

jette une certaine lumière sur l'idée de l'éternité; elle fait voir que l'éternité, c'est-à-dire la simultanéité de toute la durée, s'applique à l'Être immuable et ne convient qu'à lui. Les êtres changeants qui passent du non-être à l'être, et *vice versâ*, sinon quant à leurs substances, au moins dans leurs modifications, impliquent tous succession.

50. On comprend ainsi pourquoi l'idée du temps se lie à nos concepts presque sans exception et est exprimée dans toutes les langues. Les objets du monde extérieur nous offrent à chaque instant la succession de l'être et du non-être; cette succession nous est rendue sensible et présente de la manière la plus intime dans nos propres affections et dans nos pensées qui vont s'entre-choquant, s'entr'aidant, s'enchaînant ou se divisant sans trêve et sans repos, et qui toutefois ne laissent point de rester distinctes. Ces affections et ces pensées modifient l'esprit de diverses manières, et, partant, s'excluent et ne peuvent coexister. L'existence de l'une emporte la non-existence de l'autre.

CHAPITRE VIII.

CE QU'EST LA COEXISTENCE.

51. On dit: Si la succession du temps implique exclusion, supprimer l'exclusion, c'est admettre la coexistence; ainsi dans la supposition que Dieu eût crée d'autres univers, ces univers auraient été con-

temporains du nôtre ; en effet, il ne se seraient point exclus ; ces divers mondes n'ayant entre eux aucun rapport de cause et d'effet, nous ne pourrions leur appliquer le raisonnement dont nous nous sommes servis dans le chapitre précédent.

C'est pourquoi nous devrions tenir pour impossible l'existence d'un monde *antérieur* au monde actuel, toutes choses devant être contemporaines, pourvu qu'elles n'emportent pas exclusion.

52. Cette difficulté peut paraître spécieuse si l'on n'a parfaitement compris le sens du mot exclusion.

Lorsque je dis exclusion, je n'entends point seulement une répugnance intrinsèque ; j'entends que, pour une raison quelconque, intrinsèque ou extrinsèque, l'existence d'un être étant posée, la négation de l'autre se trouve posée. Cette explication résout la difficulté,

53. Dieu peut soumettre à cette exclusion deux mondes entièrement indépendants ; il peut créer l'un sans créer l'autre : de là, existence du premier et non-existence du second. Dieu peut cesser de conserver le premier et créer le second ; de là existence du second et non-existence du premier ; de là un *avant* et un *après*, c'est-à-dire succession dans l'existence. Dieu les peut créer en même temps ; de là, coexistence.

54. Deux êtres coexistent ou existent en un même temps, lorsque l'un ne succède point à l'autre. Pour concevoir la coexistence des êtres, nous n'avons qu'à concevoir leur existence ; l'être n'a rapport qu'au présent ; le passé et le futur ne sont point être. Seul

ce qui est, *est*, non ce qui fut ou sera. Ces mots du texte sacré: « *Je suis celui qui suis; celui qui est m'a envoyé,* » enferment un sens dont la profondeur saisit d'étonnement. C'est toute une ontologie hors de comparaison avec ce que l'homme a jamais pensé de plus élevé.

55. Donc, où il n'y a point être et non-être, il n'y a point de succession, point de temps; il y a le présent, l'éternité. Concevez un être immuable en soi et dans tous ses actes; un dans son intelligence, un dans sa volonté; toujours inaltérable, toujours avec la plénitude de l'être; sans négation d'aucune sorte; pour cet être il n'y a ni avant ni après; il y a *maintenant*. Lui attribuer la succession, c'est le mesurer à notre propre pensée. Pesons le sens des mots *avant* et *après* appliqués à celui qui ne change ni ne peut changer; il nous sera facile de voir que, par rapport à cet être, le mot succession n'a point de sens. L'erreur, ici, tient à ce que nos jugeons de lui selon nos perceptions; or ces perceptions se succèdent, elles sont dans une alternative d'être et de non-être, même lorsqu'elles s'appliquent à un objet immuable.

56. Que chacun fasse en lui-même cette expérience. Deux êtres conçus existants peuvent par cela seul être conçus coexistants; au contraire, la succession, considérée dans le temps, implique existence et non-existence; existence d'un instant, non-existence de l'autre. Donc l'idée de coexistence est simple; donc l'idée de succession se compose des idées combinées d'être et de non-être.

57. Je ne puis m'empêcher de faire remarquer ici la fécondité merveilleuse de l'idée de l'être combinée avec celle du non-être; c'est elle qui produit l'idée du temps. Nous avons vu dans ce qui précède que les idées d'unité et de nombre se formaient d'une manière semblable. De ces idées, être ou non-être, germent pareillement, la suite nous le fera voir, des idées de la plus haute importance; idées capitales, bien que secondaires par rapport à celles qui les engendrent; j'appelle sur cette particularité l'attention du lecteur: Que chacun de nous s'accoutume à grouper ses idées autour de quelques points principaux auxquels se viennent rattacher toutes les autres idées, non par des liens factices ou en vertu de méthodes arbitraires; mais par la nature intime des choses. L'idée de l'être est pour les concepts ce qu'est l'étendue pour les intuitions sensibles. Intuition de l'étendue, idée de l'être; pivots sur lesquels roule toute la science idéologique et ontologique; données primitives en vertu desquelles l'esprit humain peut résoudre tous les problèmes, tant de l'ordre sensible que de l'ordre intellectuel pur.

58. Que l'on me permette une observation sur la méthode que j'ai suivie dans ce travail. J'ai pensé que je ne devais point exposer séparément mon opinion sur les liens généraux de toutes les idées, parce que, dans ce cas, j'aurais été forcé de m'imposer un ordre systématique, de placer au début ce qui ne se doit trouver qu'à la fin, et d'établir dans les préliminaires ce qui résulte seulement de l'ensemble de mes doc-

trines. Pour atteindre le but que je me suis posé, il m'était nécessaire d'analyser successivement les idées et les faits en dehors de toute prévention, sans les violenter pour les faire entrer dans mes vues, mais en les étudiant en eux-mêmes et dans leurs résultats. Je ne crains point de le dire, cette méthode me semble la seule légitime. La vérité, trouvée de la sorte, est comme un fruit mûr cueilli à son heure; on évite ainsi de fausser les choses pour les contraindre de se ployer aux exigences d'un système.

Nous venons d'essayer l'application des idées d'être et de non-être à l'un des points les plus obscurs de la métaphysique; il n'aura pas été hors de propos d'appeler l'attention du lecteur sur cette question; il saisira mieux l'enchaînement des doctrines.

CHAPITRE IX.

PRÉSENT, PASSÉ ET FUTUR.

59. Après avoir expliqué l'idée de coexistence, nous allons définir les divers rapports que nous présente l'idée de temps. On en compte trois principaux: présent, passé, futur. Tous les autres sont des combinaisons de ceux-ci.

60. Le présent seul est absolu, c'est-à-dire qu'on le conçoit indépendamment de tout rapport : on le conçoit indépendamment du passé ou de l'avenir. Le

passé et l'avenir ne se peuvent concevoir sans un rapport avec le présent.

61. *Passé* : Idée essentiellement relative. Lorsqu'on parle du passé, il faut toujours prendre un point auquel on le rapporte, et relativement auquel on dise qu'il est passé. Ce point est présent dans la réalité ou dans l'ordre idéal, c'est-à-dire que par la pensée nous nous plaçons à ce point, nous nous le rendons présent, nous parlons du passé relativement à ce point.

Une preuve que l'idée de passé est essentiellement relative, c'est que, en variant les points de rapport, le passé cesse d'être passé, et peut devenir présent ou futur. Ainsi, les événements advenus au temps d'Alexandre s'offrent à nous comme passés, parce que nous les rapportons au moment présent ; mais rapportons-les à l'époque de Sésostris, ce passé deviendra l'avenir, etc. Donc nous rapportons toujours le passé à un point présent de la chaîne des temps, et c'est à ce point de vue que nous disons des choses qu'elles ont été ou se sont passées. En dehors de ce rapport, impossible de concevoir l'idée de passé ; elle est absurde.

62. Qu'est-ce donc que ce rapport que nous nommons passé?

Une chose est, cesse d'être, et fait place à une autre : selon la définition que nous avons donnée du temps, la première chose est passée relativement à la seconde.

63. Peut-on percevoir l'être et le non-être d'une chose qui serait sans rapport avec un autre être? Hypothèse absurde ; car cet autre être, nous le trouve-

rions au moins en nous, qui percevons l'être et le non-être.

Mais ne pouvons-nous point faire abstraction de nous-mêmes ? Je réponds : l'homme eût-il cessé d'exister, il resterait encore des intelligences capables de percevoir l'être et le non-être. A défaut d'une intelligence finie, il resterait au moins l'intelligence infinie?

64. Cette chose serait-elle passée par rapport à l'intelligence infinie.

Admettre l'affirmative, c'est introduire le temps dans la durée de Dieu, par où nous détruisons son éternité, qui exclut toute succession. Admettre la négative, c'est affirmer qu'une chose passée n'est point passée, puisque les choses sont telles que Dieu les connaît. De là l'idée d'être et de non-être, n'impliquant point l'idée de passé. — Cette difficulté tient à une confusion de mots.

Posons une hypothèse :

Dieu n'a créé qu'un seul être, et cet être a cessé d'exister. Dieu connaît l'existence et la non-existence de l'objet : acte intellectuel très-simple, qui n'implique de succession d'aucune sorte. Par rapport à Dieu, il n'y a point, à proprement parler, de passé : appliquée à l'objet, cette idée de passé n'exprime autre chose que la non-existence relativement à l'existence déjà détruite ; sous ce point de vue, il est facile de comprendre comment il n'y a point de passé en Dieu, mais seulement connaissance des choses passées.

65. Mais qu'elle sera, dans cette hypothèse, la me-

sure du temps par rapport à la créature unique? — Les changements mêmes de cette créature? — Que si elle ne change pas (supposition imaginaire), il n'y aura point de temps.

Conséquence étrange, mais nécessaire absolument. Ou la définition que nous avons donnée du temps est fausse, ou l'on est forcé d'admettre qu'il n'y a point de temps lorsqu'il n'y a point de changement.

66. Quoi qu'il en soit de ces questions établies sur de pures hypothèses, l'idée de passé est essentiellement relative : impossible de concevoir le passé en le dépouillant de toute relation. Le mot *a été* rappelle l'être et le non-être, succession qui constitue le temps. Dans ce rapport, le non-être est perçu après l'être ; c'est pourquoi il se nomme passé.

67. Il en est ainsi de l'idée de futur ; impossible de le concevoir sans rapport. Futur est ce qui doit avoir lieu, ce qui doit être, relativement à un *maintenant* réel ou supposé, parce que, comme le passé, il change selon le point de rapport. Notre futur sera le passé de ceux qui vivront après nous ; le futur de nos pères est notre présent ou notre passé.

Le futur a toujours un présent pour rapport ; il ne peut avoir le passé comme dernier terme de ce genre, parce qu'en soi celui-ci se rapporte également au présent.

68. Donc la seule chose qui soit absolue dans l'idée du temps, c'est le présent : celui-ci n'exige aucun rapport ; et non-seulement il n'en exige point, mais il ne saurait en admettre ; car nous ne le pouvons

rapporter ni au passé, ni à l'avenir, puisque ces deux temps présupposent l'idée de présent, sans laquelle on ne saurait même les concevoir.

69. Une chaîne dont les anneaux sont divisibles à l'infini, voilà le temps. Il n'est point de temps que nous ne puissions fractionner : l'instant indivisible est comme le point indivisible, une limite dont nous approchons toujours sans pouvoir jamais l'atteindre, un élément inétendu, générateur de l'étendue. Le point géométrique engendre la ligne à la condition de se mouvoir; et nous ne concevons le mouvement qu'en présupposant un espace dans lequel le point se meut, c'est-à-dire que nous commençons *à priori* par établir l'étendue qu'il s'agit de rechercher. Il en est de même par rapport au temps. Nous imaginons un instant indivisible, lequel s'écoule ou s'évanouit, produisant cette continuité de durée que nous appelons le temps; mais cet écoulement est impossible si l'on ne suppose un temps dans lequel il s'écoule. Nous voulons assister à la génération du temps, et nous supposons d'abord qu'il existe se prolongeant jusqu'à l'infini, comme une ligne immense dans laquelle l'instant s'écoule et passe. Qu'inférer de ces contradictions apparentes? Rien autre chose qu'une confirmation pressante de la doctrine pue nous avons établie.

Le temps n'est point distinct des choses: la durée abstraite, distincte de la chose qui dure, est un être de raison, une œuvre que notre entendement élabore en mettant à profit les éléments que lui fournit la

réalité. Tout être est présent; ce qui n'est point présent n'est point être.

L'instant actuel, le *nunc*, est la réalité même de la chose; il ne suffit point pour constituer le temps, mais il est indispensable au temps. Il peut y avoir un présent sans passé ou futur; il ne peut y avoir ni passé ni futur sans présent. Lorsqu'il y a être et non-être, et que ce rapport est perçu, le temps commence. Imaginer le passé et le futur sans alternative d'être et de non-être, comme une sorte de ligne se prolongeant jusqu'à l'infini en deux directions opposées, c'est prendre pour une idée philosophique un vain jeu d'esprit, c'est appliquer au temps l'illusion des espaces imaginaires.

70. Donc, s'il n'y a autre chose que l'être, il n'y a pareillement qu'une durée absolue, le présent: dès lors ni passé ni futur, et par conséquent point de temps. Le temps est essentiellement une quantité successive *qui s'écoule;* on ne la peut saisir dans son actualité, parce qu'elle est toujours divisible, et que toute division dans le temps constitue passé et futur: ce qui démontre que le temps est un pur rapport, et que dans les choses il n'exprime qu'être et non-être.

CHAPITRE X.

APPLICATION DE LA DOCTRINE QUI PRÉCÈDE A DIVERSES QUESTIONS IMPORTANTES.

71. Quelques applications vont éclaircir la théorie que nous avons exposée.

1° Avant la création du monde s'était-il écoulé un temps? — Non. — La succession n'existant point, le présent seul était: à savoir, l'éternité de Dieu.

2° Est-il possible qu'un monde ait précédé celui-ci? — Sans doute; il suffirait que Dieu l'eût créé sans créer le monde actuel: l'être de l'un, le non-être de l'autre, c'était assez; et comme il y a non-être par cela seul que la création n'est point posée, il suit que si Dieu eût créé l'un sans créer l'autre, que s'il eût cessé de conserver l'un en créant l'autre, il y aurait eu succession, c'est-à-dire antériorité.

3° L'existence d'un monde *antérieur* à celui-ci était-elle possible en *un temps donné?* En d'autres termes: au moment où commençait le monde actuel, un autre monde pouvait-il avoir cessé d'être *quelque temps auparavant?* — Cette question implique une contradiction: elle suppose un temps, c'est-à-dire la succession, lorsque rien n'existe qui se puisse succéder. Un monde ayant cessé d'être, le monde nouveau n'étant pas encore, rien n'existait dans cette hypothése, hormis Dieu; donc point de succession: l'éternité seule était.

Mais les deux mondes dont il s'agit, le monde présent et le monde passé, ont-ils été, oui ou non, séparés par le temps? — Il n'y a point d'intervalle de temps lorsque le temps n'existe pas: l'intervalle, ici, est une pure illusion par laquelle nous imaginons un temps, lorsque la question elle-même pose qu'il n'en existe point.

On objecte qu'alors les deux mondes successifs

seront immédiats, c'est-à-dire que le premier instant d'existence de l'un suivra, sans intervalle, le dernier instant d'existence de l'autre. — Erreur! il faut pour cela une succession d'êtres liés entre eux dans un certain ordre, comme les phénomènes du monde actuel. Or les deux mondes supposés n'auraient entre eux de rapports d'aucune espèce; donc ils ne seraient ni distants ni immédiats.

Mais, dit-on, point de milieu entre l'être et le non-être: la distance étant négation de contiguïté, et la contiguïté négation de distance, nier l'une, c'est affirmer l'autre, et *vice versâ,* ou bien c'est affirmer que ces mondes seront à la fois distants et immédiats. — Cette objection suppose ce qui est en question. L'on applique les mots *distance* et *immédiat*, c'est-à-dire on parle du temps comme si le temps était une chose positive distincte des êtres eux-mêmes.

Le principe que toute chose est ou n'est pas; *quodlibet est vel non est*, ne comporte aucune incertitude, à la condition qu'une chose soit. Mais s'il n'y a rien, que devient la disjonctive? Le temps ne se distingue point de l'être des deux mondes dont il s'agit; il est la succession de leurs phénomènes: or la succession, qu'est-elle, sinon l'être et le non-être; existence et négation d'existence?

Aux yeux de Dieu, la succession de ces deux mondes serait simplement leur existence et leur non-existence. Pour une créature intelligente, il y aurait perception d'existence immédiate ou d'intervalle dans l'existence, selon que cette intelligence aurait ou n'aurait pas

éprouvé de perceptions intermédiaires. L'être percevant serait lui-même dans ce cas la seule mesure du temps ; temps plus ou moins long, selon que les perceptions de cet être seraient plus ou moins nombreuses.

72. L'idée du temps est essentiellement relative, dans ce sens qu'elle est la perception régulière de l'être et du non-être. La simple perception de l'un des deux extrêmes ne nous donne point l'idée du temps : cette idée implique nécessairement une comparaison. Il en est de même de l'idée de l'espace. Nous ne concevons ni espace ni étendue d'aucune sorte, sans juxtaposition, c'est-à-dire sans rapport. Donc la multiplicité entre nécessairement dans les idées d'espace et de temps ; d'ou il suit qu'un être absolument simple, un dans ses actes comme dans son essence, en qui tout est un, exclut les idées d'espace et de temps ; attribuer à ces idées quelque chose de réel, en dehors du monde corporel, et antérieurement à l'existence du monde créé, c'est une imagination vaine.

CHAPITRE XI.

RESSEMBLANCES ET RAPPORTS ENTRE LES IDÉES DE L'ESPACE ET DU TEMPS ; CES RAPPORTS SONT CONFIRMÉS PAR L'ANALYSE.

73. Les difficultés que présentent ces deux idées, espace et temps, sont de même nature, leurs définitions présentent les plus grandes analogies ; mêmes

résultats, même illusions par rapport à la réalité des choses. J'appelle l'attention du lecteur sur le parallèle suivant; il me semble jeter un grand jour sur la question.

74. L'espace, en lui-même, ne se distingue point des corps; c'est l'étendue même des corps; le temps en soi ne se distingue point des choses: c'est la succession même des choses.

75. L'espace est l'étendue généralisée; la succession généralisée, voilà l'idée de temps.

76. Point de corps, point d'espace; point de succession, point de temps.

77. Un espace infini, antérieur au corps ou en dehors des corps... création vaine de notre imagination. La même chose se peut dire d'un temps infini, antérieur aux choses ou en dehors des choses.

78. L'espace est continu; il en est de même du temps.

79. Une partie de l'espace exclut l'autre; ainsi du temps.

80. Un espace pur, lequel devrait contenir les corps, n'est rien; ainsi d'un temps, c'est-à-dire d'une succession dans laquelle les choses se devraient succéder.

81 Ce qui est simple n'a nul besoin d'espace, et peut exister indépendamment de l'espace; ce qui est immuable n'a nul besoin du temps et peut exister sans lui.

82. Ce qui est simple et infini est présent à tous les points de l'espace sans perdre sa simplicité; ce qui

est immuable et infini est présent à tous les points du temps, sans perdre son éternité.

83. Deux choses sont distantes dans l'espace, en vertu de l'interposition de certains corps. Cette distance n'est autre chose que l'étendue même des corps; deux êtres sont éloignés l'un de l'autre dans le temps, en vertu de la même loi; cette distance est l'existence mêmes des êtres qui s'interposent.

84. L'étendue n'a pas besoin d'une autre étendue où elle puisse se placer; car il résulterait de cette nécessité un *processus in infinitum;* par la même raison, la succession des choses n'a pas besoin d'une autre succession.

85. De même que nous nous formons une idée de la succession continue dans l'espace, par la distinction dans l'étendue, de diverses parties, par la perception de l'exclusion réciproque de ces parties; de même nous nous formons une idée de la succession continue du temps en distinguant les faits les uns des autres et par la perception de leur exclusion mutuelle.

86. Pour nous former une idée déterminée des parties de l'espace ou du temps, nous avons besoin de prendre une mesure comme terme de comparaison. La mesure de l'espace est l'existence d'un corps connu; celle du temps est pareillement un ensemble de changements que nous connaissons. Pour mesurer l'espace, l'on se sert, autant qu'il se peut, d'un objet fixe. Dans le principe, on avait pris certaines parties du corps humain; la palme, le pied, la coudée, le pas, etc., mesures approximatives. Les sciences exactes ayant

fait des progrès, on a choisi le mètre, c'est-à-dire le $\frac{1}{40,000,000}$ du méridien de la terre; le temps se mesure de la même manière par le mouvement des corps célestes, mouvement diurne, année lunaire, solaire, sidérale.

87. L'on ne saurait déterminer l'espace et comparer entre elles ses diverses parties, indépendamment de l'idée de nombre; la même idée est nécessaire au temps et de la même manière. La quantité discrète éclaire la quantité continue.

CHAPITRE XII.

DE L'IDÉE DU TEMPS DANS SES RAPPORTS AVEC L'EXPÉRIENCE.

88. Si le temps n'est pas distinct des choses, comment se fait-il que nous le concevions d'une manière abstraite et indépendamment des choses? Comment se fait-il qu'il se présente à nous comme un être absolu dans lequel tout se meut et se transforme, bien qu'il reste lui-même en dehors de tout mouvement et de toute transformation? S'il est un fait subjectif, pourquoi l'appliquons-nous aux choses? S'il est objectif, pourquoi se mêle-t-il à toutes nos perceptions? — Réponse. C'est que le temps est objet de science, en vertu d'une nécessité intrinsèque.

L'idée du temps semble préexister à la perception de toute transformation, y compris la conscience des

actes internes eux-mêmes. Impossible de rien savoir de ces choses si nous ne considérons le temps comme une sorte de récipient dans lequel nous plaçons les changements qui nous sont propres et ceux qui nous sont étrangers.

89. L'idée du temps ne relève point de l'observation, dans ce sens que l'observation lui donne naissance, parce que le temps serait alors l'expression d'un fait contingent qui ne pourrait être principe de science. Nous mesurons le temps avec la même exactitude que l'espace. Dans les sciences exactes appliquées aux objets du monde matériel, l'idée du temps est fondamentale et l'une des plus fondamentales.

90. Ne ressortirait-il point de là que l'idée du temps est innée dans notre esprit; qu'elle est antérieure à toutes les idées et même aux sensations, puisque ni les sensations ni les idées ne se peuvent concevoir en dehors de la durée successive?

91. La nécessité que cette idée du temps implique semble indiquer que le temps existe indépendamment des choses qui passent; dans ce cas, nous nous voyons forcés soit de le considérer comme un fait subjectif pur, soit de lui accorder une réalité objective indépendante de tout ce qui change; c'est-à-dire de le détruire ou d'en faire un attribut de la Divinité. Nier le temps, c'est nier la lumière du soleil; le compter parmi les attributs de la Divinité, c'est admettre le changement dans l'être immuable. La subjectivité pure nous force à nier le temps; l'objectivité le divinise. N'y a-t-il point un moyen terme?

92. L'idée du temps n'est point une idée purement expérimentale, j'en conviens; elle ne nous fournirait pas un élément assez fixe et assez solide pour appuyer nos observations scientifiques. Encore moins peut-on soutenir que l'idée du temps est le produit de l'expérience purement sensible, ou qu'en soi elle est une sensation.

93. L'idée du temps, idée relative, n'est pas une sensation; la sensation est une affection de notre être; tout ce qui est rapport ou comparaison lui est étranger. Si nous ne possédions une faculté distincte de la faculté de sentir, nous resterions bornés à la sensation pure, sans avant ni après, sans rapport d'aucune sorte. La sensation ne va pas au delà de certains objets déterminés; l'idée du temps s'applique à tous les objets; le temps mesure non-seulement les phénomènes du monde extérieur, mais ceux du monde intérieur; non-seulement les affections du corps, mais les actes les plus cachés et les plus abstraits de *l'âme*. Le temps, en soi, étant la succession, et, dans notre entendement, la perception de cette succession, il n'offre à l'esprit aucun objet sensible. Bien qu'il se rapporte aux objets et qu'il soit comme le lien qui les unit, il n'est pas, à lui seul, les objets eux-mêmes ou l'intuition de ces objets. Il est clair que l'idée du temps qui mesure la succession d'un son et d'une vision ne saurait être ni la vision ni le son. L'idée de temps est indépendante de chacun des deux phénomènes; elle est quelque chose de supérieur. Sorte de forme universelle, laquelle ne relève point

de telle ou telle matière. Que si après la perception d'un son, un son nouveau est perçu par nous, au lieu d'une vision, la mesure de la succession sera la même pour les deux perceptions; or cette mesure n'est autre chose que l'idée du temps. Les sensations comme simples faits contingents ne fondent point des vérités nécessaires et universelles; elles ne peuvent servir de base à une science; mais parmi les idées qui sont comme le fond des sciences physiques, l'idée de temps est capitale; comme l'étendue, elle est soumise au plus rigoureux calcul; donc elle n'est point une sensation, elle ne peut naître de la sensation.

94. Les connaissances purement expérimentales ne franchissent point la sphère de l'expérience; l'idée de temps s'étend à l'ordre réel et à l'ordre possible: non-seulement cette idée s'applique à ce *qui est*, mais encore à ce qui peut et doit être; donc elle comprend autre chose que les éléments fournis par l'expérience sensible ou insensible. Impossible autrement d'expliquer la nécessité que le temps implique; impossible de sortir des faits contingents et d'arriver à la possession d'un élément scientifique.

95. Nouvelle preuve de la fausseté du système de Condillac. Jusqu'à présent, ce système n'a pu nous donner l'explication d'aucune idée fondamentale. Il n'explique pas mieux l'idée de temps qui semblait, par sa nature, avoir des rapports plus intimes avec l'ordre sensible.

96. Si l'idée de temps n'est pas simplement le pro-

duit de l'expérience, comment définir la priorité de cette idée et sa nécessité?

CHAPITRE XIII.

OPINION DE KANT

97. Kant applique la même théorie à l'explication du temps et de l'espace. Selon ce philosophe, le temps n'est rien en soi ; il n'est pas même inhérent aux choses : condition subjective de l'intuition, forme intérieure au moyen de laquelle les phénomènes s'offrent à nous comme successifs, de même que, dans la forme appelée espace, ils s'offrent à nous comme continus. A vrai dire, il me semble que le philosophe se borne à constater le fait, et qu'il ne l'explique pas. Que nos perceptions soient successives, que nous percevions successivement jusqu'à nos perceptions elles-mêmes, nul ne l'ignore; mais qu'est-ce que la succession? tout est là.

98. Kant avance que le temps n'existe qu'en nous. Mais la succession n'existe-t-elle qu'en nous? Il prétend que nous ne savons rien du monde extérieur, que nous ne saisissons que des apparences; mais il n'ose affirmer qu'il n'y ait que des apparences. Or la réalité est susceptible de changement; changement implique succession, succession implique le temps.

99. Il ajoute que les idées de temps et d'espace

étant des idées *à priori* ne peuvent être empiriques ou d'expérience, et que, s'il en était autrement, nous serions hors d'état d'affirmer autre chose que nos propres sensations. Vérité incontestable que j'ai démontrée dans le chapitre précédent; mais cette priorité des idées d'espace et de temps ne prouve rien pour son système. Rien n'empêche, en effet, que ces idées, bien qu'*à priori*, aient dans le monde réel quelque chose qui leur corresponde.

100. Il est certain que le temps ne subsiste point par lui-même; mais non qu'il ne reste rien de lui, abstraction faite des impressions subjectives de l'intuition. Nous avons démontré qu'une durée sans une chose qui dure est une absurdité; mais il ne suit point de là que l'ordre représenté par l'idée du temps ne soit point une chose réelle dans les objets.

101. « Si le temps, dit le philosophe de Kœnigsberg, était une détermination inhérente aux choses mêmes ou un ordre, il ne pourrait précéder les objets comme condition de ces objets; partant, il ne pourrait être ni reconnu ni perçu *à priori* synthétiquement. Cette perception s'explique si le temps n'est autre chose que la condition subjective de nos intuitions, parce qu'alors l'intuition intérieure peut être représentée avant les objets et par conséquent *à priori*... Que si nous faisons abstraction de la manière dont nous nous percevons intérieurement et dont nous embrassons, par cette intuition du moi, toutes les intuitions extérieures dans la faculté de représentation, prenant ainsi les objets comme ils peu-

vent être en eux-mêmes; dans ce cas, le temps n'est rien. . . . .

« Je puis dire que mes représentations sont successives; mais il faut entendre par là que nous avons conscience de ces représentations dans une succession, c'est-à-dire dans la forme du sens interne; ce qui ne fait point que le temps soit quelque chose en soi, pas même une détermination inhérente aux choses. » (*Esthétique transcendantale*).

102. Il est facile de s'apercevoir que le philosophe allemand lutte contre les difficultés suivantes:

1° Expliquer la nécessité que l'idée du temps emporte avec elle, s'il est vrai qu'elle relève de l'expérience;

2° Si elle ne relève point de l'expérience, expliquer comment elle se peut trouver réellement dans les choses; ou comment nous pouvons savoir qu'elle se trouve dans les choses?

L'auteur de l'*Esthétique* résout le problème en établissant que l'idée du temps est un fait purement subjectif, une forme de notre intuition.

En vertu des principes que nous avons établis plus haut, il me semble que l'on peut donner au temps une valeur objective, indépendante de notre intuition; il me semble que l'on peut expliquer ses rapports avec l'expérience, et sauvegarder la nécessité que cette idée implique.

CHAPITRE XIV.

EXPLICATION FONDAMENTALE DE LA POSSIBILITÉ OBJECTIVE ET DE LA NÉCESSITÉ DE L'IDÉE DU TEMPS.

—

103. Les choses, en elles-mêmes, sont susceptibles de changement : changement implique succession ; succession suppose un certain ordre dans ce qui se succède, lequel ordre, bien qu'il n'existe point par lui-même, se trouve réellement dans les choses. L'on dira peut-être, après Kant, que les changements ne sont point dans les choses, mais dans les phénomènes ; c'est-à-dire dans la manière dont les choses se rendent présentes à notre intuition ; je le veux, mais faut-il au moins admettre, quoi qu'il en soit de la réalité de ces changements, qu'ils sont possibles, indépendamment des phénomènes ; donc Kant affirme sans raison que le temps n'est autre chose que la forme de notre sens interne. La possibilité de changements réels implique la possibilité d'un temps réel ; que s'il nie la possibilité du changement réel dans les choses, nous lui demanderons sur quel principe il appuie sa négation, lui qui borne toutes nos connaissances à l'ordre purement phénoménal. Comment savoir qu'une chose est impossible dans un ordre, si l'on ne sait rien de cet ordre ?

104. Ainsi la possibilité du temps ou d'un ordre réel dans les choses reste démontrée. Donc on ne peut

dire que le temps soit une condition purement subjective à laquelle rien ne correspond ni ne peut correspondre dans la réalité.

105. La possibilité de la valeur objective de l'idée du temps, soit dans l'ordre phénoménal, soit dans l'ordre transcendantal, nous étant acquise, nous allons voir comment l'objectivité de cette idée et les rapports de cette objectivité avec l'expérience se peuvent prouver, nonobstant la nécessité intrinsèque qui fait de cette idée un des principaux éléments des sciences exactes.

106. Le temps, considéré dans les choses, est l'ordre existant entre l'être et le non-être de ces choses. La perception de cet ordre, dans sa plus grande généralité, abstraction faite des objets qu'il embrasse, c'est l'idée de temps. Nul n'ignore que nous pouvons considérer un ordre de choses sous le rapport de la possibilité ; d'où il suit que le temps s'étend non-seulement au réel, mais au possible. Voilà pourquoi nous le concevons avant et après le monde actuel, de même que nous imaginons l'espace par delà les limites de l'univers. Il est évident qu'une fois élevée à l'ordre du possible pur, abstraction faite de tout phénomène individuel, l'idée d'être est affranchie de l'instabilité à laquelle restent soumis les objets de notre expérience : c'est ainsi qu'elle peut devenir un élément scientifique nécessaire, d'une nécessité absolue, parce qu'elle exprime un rapport qui ne se trouve affecté par rien de contingent. Les observations qui précèdent résolvent toutes les difficultés.

CHAPITRE XV

COROLLAIRES IMPORTANTS.

—

107. L'idée de temps nous est-elle donnée par l'expérience? Question résolue par ce que nous avons dit de l'idée de l'être. Cette idée n'est pas un type préexistant à toute sensation et à tout acte intellectuel ; c'est une perception d'être et de non-être, laquelle accompagne tous nos actes, mais qui ne se distingue de ces actes que si la réflexion en élimine tout ce qui ne lui appartient point. Cette perception est l'exercice d'une activité innée ; activité soumise aux conditions de l'expérience, quant au principe de ses actes et à leur développement, mais qui, par rapport à ses lois, en est affranchie, parce que ces lois, en la caractérisant, correspondent à l'ordre intellectuel pur. L'activité se développe en présence des causes ou des occasions qui la sollicitent, et s'arrête si les conditions de cette excitation viennent à manquer; mais, tant que l'activité opère, ses fonctions s'accomplissent selon des lois fixes, indépendantes des objets excitants.

108. Il est donc visible que l'idée du temps ne nous est point donnée par l'expérience, sinon en tant que celle-ci provoque l'esprit à déployer son activité ; toutefois cette idée n'est pas entièrement indépendante de l'expérience. C'est par l'expérience que l'entendement connaît le changement, et dans le

changement, l'ordre d'être et de non-être, lequel est l'essence du temps.

109. Donc l'idée du temps n'est point une forme de la sensibilité, mais une forme de l'ordre intellectuel pur. Elle relève de l'expérience sensible, comme tous les autres concepts généraux.

110. On peut compter cette idée parmi les perceptions les plus universelles et les plus indéterminées que possède notre esprit; quoi de plus universel, en effet, ou de plus indéterminé que ces deux idées qui forment son essence: être et non-être? Voilà pourquoi elle est commune à tous les hommes et nous apparaît comme la forme de tous nos concepts et de tous les objets connus. Les idées d'être et de non-être entrant dans nos perceptions comme éléments primordiaux engendrent l'idée de temps. Nous trouvons cette idée dans le plus intime de notre être comme condition nécessaire, et si nous en affranchissons l'Être infini, ce n'est que par un effort de réflexion.

111. La transition de l'ordre intellectuel pur à l'ordre expérimental se réalise, dans l'idée du temps, de la même manière que dans les autres concepts intellectuels. Je n'ai donc rien à ajouter à ce que j'ai déjà dit sur ces questions (Livre IV, chap. XIV et XV).

CHAPITRE XVI.

LE TEMPS IDÉAL PUR ET LE TEMPS EMPIRIQUE.

112. Le temps n'est pas simplement un rapport

d'être et de non-être, un ordre général de changements; c'est une chose fixe qui se mesure avec la dernière exactitude. Ainsi, même avant l'existence du monde, nous ne concevons pas seulement un temps abstrait, mais des années, des siècles, etc. Que l'on y réfléchisse, cependant, et l'on verra que cette idée n'est qu'une manière de concevoir sous un point de vue général les phénomènes de l'expérience en les tirant de l'ordre actuel pour les contempler dans la sphère du possible. Ni les années, ni les siècles ne sauraient exister indépendamment d'un être qui leur serve de mesure. Imaginer une sorte de fond vague, une ligne de durée se prolongeant jusqu'à l'infini, abstraction faite de toute mesure ou d'un objet mesuré, c'est se jeter dans d'inextricables contradictions.

113. L'idée pure du temps, le temps abstrait n'admet point de mesure; simple rapport entre l'être et le non-être. La mesure ne devient possible que si l'idée pure se combine avec les phénomènes de l'ordre expérimental. Soumis que nous sommes au changement et dans un continuel rapport avec des êtres qui subissent la même loi, nous tomberions dans la plus étrange confusion d'idées si, parmi ce flux et reflux d'existences intérieures ou extérieures qui nous apparaissent et s'évanouissent aussitôt, nous n'avions la faculté de rapporter nos perceptions à des mesures arrêtées, fils conducteurs dans ce labyrinthe sans issue.

114. Deux choses nous sont nécessaires pour former cette mesure: 1° un phénomène sensible; 2° l'idée du nombre. Ainsi l'idée vulgaire et commune du temps

se compose des trois éléments qui suivent : 1° idée pure du temps, ou rapport de l'être et du non-être ; 2° un phénomène sensible auquel nous appliquons cette idée pure ; 3° dénombrement des mutations de ce phénomène. L'on peut appliquer cette observation à toutes les mesures du temps ; ces trois éléments suffisent ; tous trois sont indispensables.

115. D'où il suit que le temps, même dans l'ordre empirique ou d'expérience, est un phénomène nécessaire, puisqu'il implique une idée métaphysique et une idée mathématique, toutes deux appliquées à un fait. Idée métaphysique, le rapport de l'être et du non-être ; idées mathématiques, le nombre ; fait, le phénomène sensible, par exemple, le mouvement solaire et sidéral, etc. La métaphysique et l'arithmétique se chargent de la certitude absolue, le fait répond de la certitude expérimentale ; d'autre part, comme ce phénomène est supposé certain, puisqu'au besoin l'on peut faire abstraction de la réalité et s'en tenir à la possibilité toute seule, il suit que le temps, alors même qu'on le considère du point de vue de l'expérience, peut être objet des sciences exactes.

116. Selon cette théorie, il n'est pas nécessaire de convertir le temps en une condition purement subjective, ou de lui supposer une nature indépendante des choses : l'ordre intellectuel pur se concilie avec les faits empiriques, et l'homme se trouve en communication avec le monde sans se mettre en contradiction avec ses propres idées.

CHAPITRE XVII.

RAPPORT ENTRE L'IDÉE DU TEMPS ET LE PRINCIPE DE CONTRADICTION.

117. « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. » Ne semble-t-il pas, à première vue, que s'enquérir du véritable sens de ce principe ce soit se mettre en contradiction avec l'une de ces vérités qui portent l'édifice des connaissances humaines? En effet, s'il y a doute, n'est-ce point qu'on peut différer dans l'interprétation? Que si on le peut, le principe de contradiction n'est pas un fondement solide de nos connaissances. — Mais, l'objection tombe devant ce fait : que les axiomes les plus évidents se peuvent considérer sous les deux points de vue, empirique et scientifique ; en d'autres termes, ou comme objets d'application, ou comme objets d'analyse. Sous le premier aspect, ils sont pour tous les hommes d'une certitude et d'une clarté égales ; sous le second, ils peuvent offrir des difficultés.

Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; ce principe, considéré pratiquement, est certain d'une certitude absolue pour tous. Lorsqu'il veut s'assurer de l'égalité ou de l'inégalité de deux quantités, l'ignorant comme le savant cherche un terme de comparaison ; application du principe précédemment exprimé. Que si vous demandez à l'homme sans culture intellectuelle la raison de ce procédé, il

ne saura peut-être pas énoncer l'axiome en termes précis, mais voyez-le dans la pratique : « J'affirme que ces deux tables sont égales, parce que je les ai mesurées et que toutes deux ont quatre pieds de long, etc. » Il ne dit pas : « Ces deux tables sont égales, parce qu'elles ont une commune mesure, et que deux choses égales à une troisième sont égales entre elles. » Ce qui ne l'empêche point de connaître le principe et de l'appliquer sans hésitation, tant à l'ordre réel qu'à l'ordre possible.

C'est ce que je nomme connaissance empirique des principes, connaissance parfaite de l'ordre direct, imparfaite seulement dans l'ordre réflexe. (V. liv. Ier, chap. III.)

Il ne nous semble nullement impossible de concilier cette clarté du principe dans l'application avec les difficultés qu'il présente lorsqu'on le soumet à l'analyse ; c'est ainsi que, dans l'exemple cité, l'analyse du mot *égal* conduit à l'analyse du mot *quantité*. Les difficultés que la réflexion soulève au sujet de ces deux mots ne troublent point le genre humain dans la possession de la vérité, mais elles ne laissent pas d'être des difficultés. Quoi de plus évident que la géométrie en tant que science? Et toutefois, citée au tribunal de la métaphysique, l'idée de l'étendue présente des obscurités nombreuses. L'arithmétique universelle est une science ; et l'analyse des idées quantité et nombre, idées qui lui sont indispensables, soulève les questions les plus ardues de la métaphysique et de l'idéologie. En général, il n'est point de

science qui n'offre des difficultés dans les principes qui la constituent; mais ces difficultés relevant de la réflexion n'ont aucune influence sur la connaissance directe ou dans la pratique.

Ainsi nous n'avons point à nous préoccuper de celles que peut offrir l'analyse du principe de contradiction. Ne craignons point pour l'édifice de nos connaissances. Rien ne force à tenir compte de ces difficultés; et, quoi qu'il en soit, l'on ne détruit point une difficulté en fermant les yeux pour ne la point voir.

118. Il semble que l'existence du principe de contradiction présuppose l'idée du temps; d'autre part, on ne saurait concevoir le temps si l'on ne présuppose ce principe. Serions-nous renfermés dans un cercle vicieux, et cela à propos du principe même de nos connaissances? Je vais développer et présenter cette difficulté dans tout son jour.

Le principe de contradiction présuppose l'idée du temps; point de contradiction si l'être et le non-être ne s'appliquent au même instant de la durée. Cette dernière condition est indispensable; en effet, supprimons la simultanéité, il n'y a point de contradiction à ce qu'une chose soit et ne soit pas. Le phénomène se réalise à chaque instant dans ce qui nous entoure, la plupart des créatures passant sous nos yeux de l'existence au non-être et de la non-existence à l'être.

Exprimée ou sous-entendue, la simultanéité est essentielle au principe de contradiction; de sorte que nous ne gagnerions rien à adopter la formule de Kant. (V. Liv. I[er], chap. xx.) Quel que soit l'énoncé du

principe, il sera toujours vrai qu'une même chose ne peut être et n'être pas en même temps, mais qu'elle peut être en des temps divers.

Donc l'idée de temps est nécessaire soit pour établir, soit pour détruire la contradiction ; elle l'établit, si le temps implique la simultanéité; elle la détruit, s'il implique succession ; car l'être et le non-être sont impossibles, à moins de présupposer une durée successive dans les intervalles de laquelle se puissent distribuer les diverses existences.

119. L'idée de temps de son côté présuppose le principe de contradiction. En effet, si dans les choses le temps n'est qu'être et non-être, et, dans l'entendement, perception de l'être ou du non-être, la perception de l'être et du non-être doit précéder celle du temps ; et comme ces idées être et non-être sont contradictoires si l'on n'admet succession, il suit qu'au moment où nous percevons le temps, nous avons perçu, nécessairement, le principe de contradiction lui-même. J'ai dit que la succession impliquait exclusion réciproque entre les choses qui se succèdent ; or la première chose exclue, c'est le principe de contradiction ; en percevant le temps nous percevons la succession ; donc nous avons déjà perçu la contradiction.

120. Il semblerait ressortir de ce qui précède que nous sommes forcés d'opter entre un cercle vicieux (chose inadmissible lorsqu'il s'agit du fondement de toutes nos connaissances) et une explication du temps, indépendante des idées d'être et de non-être. Si nous

concevions le temps comme un être existant par lui-même, sorte de ligne prolongée jusqu'à l'infini, forme universelle bien que distincte de toutes choses, ou comme une capacité vague comprenant les êtres successifs de la même manière que nous supposons les êtres coexistants placés dans l'espace, alors l'idée du temps ne s'expliquerait point par le principe de contradiction; il faudrait dire que celui-ci se complète par celle-là. En effet, lorsque je formule cette proposition: *il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, mais il est possible qu'elle soit et ne soit pas en des temps différents;* je pose la contradiction ou je l'abandonne selon que l'être et le non-être se rapportent à un même point ou à des points distincts de cette vague étendue, de cette ligne indéfinie que j'appelle durée successive et dans laquelle je suppose que les choses changeantes sont distribuées. Explication commode, mais qui ne soutient pas l'examen: nous l'avons démontré dans les chapitres précédents; il est donc nécessaire de recourir à des considérations d'un autre ordre.

121. Peut-être suffirait-il, comme il arrive souvent, de bien préciser les idées pour résoudre la difficulté. Dans la présente question on fait une application fausse du mot *cercle vicieux*. J'appelle l'attention du lecteur sur cette particularité; l'inexactitude une fois aperçue, la difficulté tombe d'elle-même. Dans les définitions, le cercle est un défaut, et mérite l'épithète de *vicieux* lorsqu'il s'agit de spécifier ce qui n'est pas identique; mais il s'agit de deux idées

identiques au fond, bien que distinctes en apparence parce qu'elles s'offrent sous des aspects différents, il est impossible d'expliquer l'une sans trébucher pour ainsi dire à l'autre, et d'aller vers celle-ci sans se tourner vers celle-là. Un examen bien fait doit mettre à découvert le fond des choses. Si donc il y a identité dans ce fond, elle doit apparaître d'autant plus visiblement que l'examen est mieux fait. Il y a cercle, mais non cercle vicieux : les deux idées s'expliquent l'une par l'autre, parce qu'elles ne sont qu'une même idée. Elles se présentaient sous des aspects différents, voilà pourquoi on les croyait distinctes : mais l'analyse a fait voir la réalité des choses ; elle a saisi le point où elles s'unissent ou plutôt où elles se confondent dans une identité absolue.

122. Tirons de cette observation un critérium pratique. Lorsque, dans l'explication de deux phénomènes, nous nous trouvons conduits alternativement de l'un à l'autre, sans qu'il nous soit possible d'éviter le cercle, il est à croire que nous sommes en présence d'un même objet perçu sous deux aspects différents.

123. Il en est ainsi dans la question qui nous occupe. L'explication du principe de contradiction nous met en présence de l'idée de temps ; que si nous voulons définir le temps, voici venir le principe de contradiction ou les idées d'être et de non-être. Il y a cercle, mais cercle nécessaire, lequel, partant, ne saurait être vicieux. Je vais éclaircir ma pensée.

124. Le sens vrai du principe de contradiction c'est que l'être exclut le non-être, et réciproquement ;

c'est que ces extrêmes être et non-être sont de telle nature que l'un étant posé, l'autre doit disparaître, non-seulement dans l'idéal, mais dans la réalité. Soit B une chose quelconque: selon le principe de contradiction B exclut le non B, et *vice versâ*. La pensée de l'un chasse la pensée de l'autre. Il est facile de voir que, dans cette formule, nous faisons abstraction, autant qu'il est possible, de l'idée de temps; puisque nous nous bornons à considérer B et non B sous le rapport de leur exclusion réciproque en les rapportant à un *simul*, à un point indivisible de la durée, lequel ne comporte point de succession et ne nous donne pas l'idée du temps. J'ai dit *autant que possible*, car, par là même que nous pensions B et non B, germait en nous l'idée de succession; or, succession implique le temps.

125. B et non B impliquent contradiction; d'où il ne suit point que ces deux termes ne puissent absolument se réaliser. L'exclusion est conditionnelle, c'est-à-dire qu'elle existe en tant que les extrêmes contradictoires sont simultanés ou se rapportent à un *maintenant* indivisible; mais rien dans l'idée B n'emporte une nécessité intrinsèque d'existence; par conséquent, bien qu'il soit certain que B étant, il ne peut ne pas être, nous n'en concevons pas moins que B peut cesser d'être et passer au non B. Dans ce cas, la contradiction disparaît; ainsi les deux idées B et non B se concilient sans effort, dans notre esprit, pourvu qu'on leur assigne dans la durée des instants divers.

126. Il suit de là que l'idée du temps implique la

perception d'êtres non nécessaires, lesquels puissent passer de l'existence au non-être, et *vice versâ*. La différence entre le nécessaire et le contingent, c'est que, dans le premier, l'être exclut le non-être d'une manière absolue ; que dans le second il ne l'exclut que sous condition, c'est-à-dire moyennant la simultanéité.

127. Voilà pourquoi le principe de contradiction exige la condition du temps. Telle est l'instabilité de nos perceptions qu'on ne saurait leur attribuer une existence nécessaire, ni dans leur nature, ni dans leurs modifications. Elles sont, mais elles peuvent cesser d'être ; que si, quant à leur substance, elles semblent soumises à cette loi d'une manière moins immédiate, elles la subissent à toute heure dans leurs accidents ; c'est pourquoi nous ne pouvons affirmer qu'une contradiction conditionnelle : il n'y a répugnance entre l'être et le non-être que dans l'hypothèse de la simultanéité.

128. Si nous ne concevions que des êtres nécessaires, nous ne pourrions avoir l'idée du temps ; l'existence excluant d'une manière absolue la non-existence, il suivrait que la contradiction serait toujours absolue.

129. Ainsi la perception du temps et la non-nécessité des choses sont deux idées corrélatives, conséquence qui mérite bien qu'on la relève ; percevoir un être non nécessaire ou percevoir un être qui peut cesser d'être, c'est une même chose ; cette perception nous donne l'idée de la succession, c'est-à-dire du temps réel ou possible. Ici encore se présente une

réflexion à laquelle je devais m'arrêter. L'idée du temps est l'idée du contingent; la conscience du temps est la conscience de notre faiblesse.

130. L'idée du temps est une nécessité de notre esprit si profonde, si absolue, que sans elle nous ne pourrions nous former l'idée du *moi*. La conscience de l'identité du *moi* suppose un lien (voyez liv. I, chap. xxv), et ce lien, c'est la mémoire seule qui le trouve. La mémoire implique nécessairement le rapport de *passé*; donc elle suppose l'idée du temps.

CHAPITRE XVIII.

RÉSUMÉ DES CHAPITRES PRÉCÉDENTS.

131. La définition du temps présente de graves difficultés; nier ces difficultés, c'est ne point comprendre la question.

132. Le mouvement se mesure par le temps; mais dire que le temps est la mesure du mouvement, ce n'est pas définir le temps.

133. Il est impossible de trouver une mesure primitive du mouvement; en dernier lieu l'on est forcé d'avoir recours à une mesure arbitraire. Cette mesure doit avoir la plus grande uniformité possible.

134. Les analogies que présentent les idées de temps et d'espace font soupçonner que ces deux idées se doivent expliquer de la même manière.

135. Point de durée sans quelque chose qui dure; si rien n'était, il n'y aurait point de durée.

136. Point de succession s'il n'existe des êtres qui

se succèdent; donc la succession, bien qu'elle se puisse concevoir en elle-même et d'une manière abstraite, ne saurait exister en dehors des choses.

137. Le temps implique *avant* et *après*, et, par conséquent, succession. A vrai dire, c'est la succession elle-même, puisque concevoir la succession c'est concevoir le temps.

138. Succession emporte exclusion de certaines choses les unes par les autres. Cette exclusion peut tenir soit à l'essence de ce qui est exclu, soit à une cause externe.

139. Donc le temps implique l'idée d'exclusion; idée générale de l'ordre des changements ou du rapport entre l'être et non-être.

140. S'il n'y avait point de changements, il n'y aurait point de temps.

141. Avant l'existence du monde, il n'y a point eu de temps; la durée c'était l'éternité.

142. L'éternité est l'existence même de l'être infini, sans aucune altération réelle ou possible.

143. Le temps, indépendamment des choses, n'est rien; mais il est réellement dans les choses; c'est l'ordre entre l'être et le non-être.

144. L'idée du temps est la perception de cet ordre d'être et de non-être.

145. La coexistence est la simple existence de divers êtres. Concevoir plusieurs êtres sans négation d'être, c'est avoir une perception de coexistence.

146. Le temps peut être considéré sous trois aspects : présent, passé et futur. Tous les autres rap-

ports de temps exprimés dans les divers idiomes sont des combinaisons de ceux-ci.

147. Le présent est le seul temps absolu : on le conçoit indépendamment du passé et du futur; le passé et le futur ne se conçoivent point sans rapports avec le présent.

148. L'idée du présent accompagne l'idée même de l'être, ou pour mieux dire, se confond avec l'idée de l'existence; ce qui n'existe point présentement n'est point être.

149. L'idée de temps passé est la perception d'un non-être ou d'un être déjà détruit, avec rapport à un être présent; de même que l'idée du futur est la perception d'un être possible relevant d'une cause déjà déterminée, avec rapport à un être présent.

150. L'idée du temps relève de l'expérience; toutefois on ne peut dire qu'elle soit un fait de pure observation; car, en tant que nécessaire d'une nécessité intrinsèque, elle est l'objet des sciences exactes.

151. On peut encore moins dire que cette idée appartienne exclusivement à l'ordre sensible, puisqu'elle embrasse, en général, toute espèce de changements sensibles ou non.

152. L'idée du temps est la perception de l'ordre entre l'être et le non-être; ce rapport, considéré dans sa plus grande généralité, appartient à l'ordre intellectuel pur. L'idée du temps devient objet d'expérience de la même manière que les autres concepts généraux et indéterminés.

153. Il faut distinguer entre le temps idéal pur et

le temps empirique. Le temps idéal pur est le rapport généralisé et abstrait de l'être et du non-être; le temps empirique est le même rapport assujetti à une mesure sensible.

154. Pour mesurer cette succession, trois choses sont nécessaires, dont l'ensemble forme l'idée du temps empirique : 1° idée pure d'être et de non-être ou de changement; 2° application de cette idée à un phénomène sensible, par exemple au mouvement solaire; 3° idée du nombre appliquée à la détermination des changements de ce phénomène.

155. Ainsi l'on conçoit pourquoi le temps empirique emporte avec lui une véritable nécessité et devient objet de science. Des trois éléments dont il se compose, l'un est une idée métaphysique, l'autre une idée mathématique, le troisième un fait d'observation auquel ces idées s'appliquent. Si ce fait n'était point réel, il serait au moins possible, ce qui sauvegarde la nécessité du calcul qui s'appuierait sur lui.

156. Il y a un rapport intime entre l'idée du temps et le principe de contradiction. Celui-ci s'explique par celle-là, et réciproquement, sans qu'il y ait cercle vicieux. Le principe de contradiction étant l'exclusion de l'être par le non-être, et *vice versâ*; l'idée du temps étant la perception de l'ordre entre l'être et le non-être, il résulte que l'analyse mène à un fond identique, c'est-à-dire à une comparaison entre les idées d'être et de non-être.

157. Enlevez l'idée du temps, plus de mémoire; l'unité de la conscience s'évanouit.

CHAPITRE XIX.

COUP D'OEIL SUR LES IDÉES ESPACE, NOMBRE ET TEMPS.

158. Nous pouvons désormais constater et classer avec une entière précision les éléments qui forment l'objet des sciences exactes et naturelles; résultat de nos études, également curieux et pratique dont l'importance se fera voir de plus en plus. En effet, il présente sous l'aspect le plus simple un champ immense de connaissances; champ que l'homme peut agrandir indéfinimeut sans qu'il nous soit possible de fixer une limite au progrès.

159. Espace, nombre, temps: éléments fondamentaux de toutes les sciences exactes et naturelles. Ce que ces sciences contiennent en dehors de ces éléments relève de l'expérience, c'est-à-dire appartient aux faits contingents, lesquels n'impliquant aucune nécessité ne peuvent rigoureusement être objet de science.

160. L'arithmétique universelle a pour base l'idée du nombre; la géométrie l'idée de l'espace. L'idée du temps nous met en communication avec le monde sensible et nous aide à déterminer les rapports des phénomènes du monde sensible, faits isolés et contingents, incapables d'être objets de science, à moins qu'on ne les soumette aux idées générales d'espace, de nombre et de temps.

161. D'où il suit que dans les sciences naturelles il y a deux parties: théorie et expérience. La première

a pour base les idées nécessaires, la seconde des faits contingents : celle-là ne descendrait point aux faits de l'ordre réel sans le secours de celle-ci ; celle-ci ne s'élèverait point à la dignité de science sans le secours de la première.

162. Les sciences naturelles méritent d'autant plus le nom de sciences, qu'elles enferment une plus grande quantité d'éléments nécessaires, et que l'enchaînement par lequel elles peuvent unir à ces éléments les faits contingents est plus intime. Mais, comme il n'est aucune science naturelle qui se puisse concevoir sans fait contingents, de même il n'en existe point qui ne participe, en quelque sorte, de la *contingence* que ces faits lui communiquent.

163. Cette observation nous révèle une grande simplicité dans les éléments des sciences ; simplicité que l'on peut pousser encore plus loin, si l'on se rappelle ce qui a été dit dans l'analyse des idées de nombre et de temps.

164. L'idée de nombre naît de l'idée d'être et de non-être, nous l'avons établi ; il en est de même de l'idée de temps ; même idée présentée sous différents aspects.

165. D'où il suit que toutes les sciences naturelles et exactes se réduisent à deux éléments : l'intuition de l'étendue et le concept général d'être. L'étendue est la base des intuitions sensibles ; à l'extérieur, condition nécessaire des rapports que nous concevons, dans l'univers corporel ; à l'intérieur, perception sans laquelle la sensibilité ne saurait être représentative par rapport aux objets externes. Le concept

d'être est la base de tous les concepts ; il engendre les idées de nombre et de temps, lesquelles combinées avec l'idée de l'étendue constituent le fond nécessaire de toutes les sciences exactes et naturelles.

166. Les idées, espace, nombre et temps sont communes à tous les hommes; les mêmes pour tous, puisque dans l'application tous sont conduits aux mêmes résultats, et s'expriment à leur sujet de la même manière. Tous les hommes mesurent l'espace et ses dimensions; tous meurent et conçoivent le temps: pourquoi donc tant de difficultés dans l'explication de ces idées? Pourquoi une si grande différence dans les opinions des philosophes? Que l'on veuille bien se rappeler ce que nous avons dit (liv. I, chap. III) sur la force de la perception directe de notre esprit et sur la faiblesse de sa perception réflexe. S'agit-il de la perception directe de l'espace, du nombre et du temps, nos idées sont claires, notre entendement se sent plein de force et d'énergie, il étend d'une manière illimitée la sphère des connaissances, il élève l'édifice gigantesque des sciences mathématiques et naturelles. Mais aussitôt qu'il fait retour sur lui-même, et que passant à l'ordre réflexe, il cherche à percevoir la perception elle-même, ses forces diminuent ; il tombe dans la confusion et doute de lui-même. Nous concevons à peine cette idée que tout à l'heure nous appliquions à toutes choses; qui, pour ainsi dire, s'infiltrait dans toutes nos connaissances, qui circulait, comme la vie, dans toutes nos perceptions. Prise en soi, et d'une ma-

nière abstraite, dans son isolement, dans sa pureté, elle se dérobe et nous échappe; mêlée à tout, elle est distincte de tout; si nous la séparons d'une chose, elle s'unit à une autre. Nous faisons effort pour empêcher qu'elle communique avec ce qui n'est pas elle, et alors l'esprit éprouve comme une sorte de vertige; à defaut de réalités, il se contente de mots vides qu'il prononce et répète sans cesse; triste dédommagement de sa stérilité.

167. Une des causes de cette défaillance et des erreurs qu'elle entraîne, c'est, comme je l'ai dit plus haut, la manie de nous représenter toute idée comme une forme intérieure, comme une sorte d'image lorsque nous devrions considérer qu'en un grand nombre de cas, ce phénomène n'est autre chose qu'une perception, un acte simple se réalisant dans les profondeurs de notre esprit; acte que rien ne peut représenter, qui ne ressemble à aucune chose sensible, qu'on ne saurait expliquer par des mots, parce qu'il ne se peut décomposer et qu'il ne nous est présent que comme un fait de conscience. C'est une sorte de compénétration au moyen de laquelle nous nous introduisons, pour ainsi dire, dans les choses, afin d'y découvrir ce qui est commun, et de le séparer de ce qui est particulier, établissant ensuite dans notre intelligence comme un point central et culminant d'où nous contemplons le monde extérieur et intérieur et d'où les regards de notre âme plongent dans les régions immenses du possible.

FIN DU LIVRE SEPTIÈME.

LIVRE HUITIÈME.

L'INFINI.

CHAPITRE Ier

COUP D'OEIL SUR L'ÉTAT ACTUEL DE LA PHILOSOPHIE.

1. On lit à chaque page, dans les œuvres de nos philosophes, les mots infini, absolu, indéterminé, inconditionnel; les mots fini, relatif, conditionnel, déterminé. Ces mots combinés par la science doivent porter le jour dans les mystères de la philosophie.

2. Malgré l'usage déplorable qu'on en fait, il faut convenir que le symptôme manifesté par l'abus même a quelque chose de consolant. Effort généreux de l'esprit humain, pour secouer la poussière dont l'école impie du siècle passé l'avait couvert!

3. Qu'était le monde aux yeux des philosophes du siècle dernier? matière soumise au mouvement en vertu de certaines lois mécaniques que l'on expliquait par ce seul mot: nécessité. Et l'esprit humain? — matière. — Et la pensée? — modification de la matière. — La matière pensante ne différait de la matière inerte et sans vie que par une disposition plus ou moins heureuse des atomes. Qu'était la morale?—

une illusion. — Et les sentiments? — phénomènes organiques et matériels.—L'origine de l'homme?— la même que l'origine de la matière. — Et la vie de l'homme?—phénomène offert par une certaine quantité de molécules affectant aujourd'hui telle ou telle disposition pour passer bientôt à un état différent.— Vouliez-vous parler d'une destinée par delà le tombeau? — vous n'obteniez qu'un sourire dédaigneux. — Prononciez-vous le mot religion? — le dédain devenait mépris. — Invoquiez-vous la dignité humaine?—on vous l'accordait peut-être, dans ce sens que l'homme occupe un degré supérieur dans l'espèce animale, mais sans distinction de nature. On vous accordait, au-dessus du singe une certaine noblesse dans les formes et dans l'expression du visage; une certaine supériorité d'intelligence; mais l'origine, mais les destinées étaient les mêmes. Le cours des siècles pouvait développer et perfectionner les formes imparfaites du quadrumane, développer et perfectionner la masse de son cerveau; les descendants de cet animal grimaçant et grotesque, dont les évolutions amusent ou épouvantent vos enfants, pouvaient donner au monde en un temps plus ou moins éloigné des Platon, des Augustin, des Leibnitz ou des Bossuet.

4. Avec un pareil système, il ne pouvait être question d'idées; tout ce qui vit dans l'esprit de l'homme, esprit obtus ou génie transcendant, n'était que sensations transformées. Identité absolue entre les éléments dont l'intelligence humaine et la brute disposent. La pensée n'est qu'une sensation plus parfaite,

Voilà le dernier terme de l'analyse, le résultat définitif de l'observation la plus déliée; la solution donnée par la philosophie du dernier siècle aux plus redoutables problèmes. Platon, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Descartes, Malebranche, Leibnitz, fous sublimes, dont le génie excuse à peine l'ignorance. — L'idéologie, la métaphysique, — monde inconnu jusqu'à ces Christophe Colomb appelés Locke et Condillac. Cette école aussi funeste que frivole avait étouffé l'âme dans la matière : le papillon ne déployait plus ses ailes ; il rampait comme le ver immonde. C'était le progrès. Dernier degré de perfection dans les sciences idéologiques et métaphysiques, nier l'esprit et les idées.—Dans la morale, nier la morale.— Dans les sciences sociales et dans la politique, nier le pouvoir. — Progrès suprême dans les sciences religieuses, nier Dieu. Ainsi marchait la raison humaine, et ce mouvement de recul s'appelait suivre le siècle et aller en avant ; ce travail de destruction s'appelait édifier et construire. — On croyait créer une science en niant toute chose, en poussant la raison à se nier elle-même !

5. Nous l'avons dit : une réaction s'est opérée contre cette philosophie dégradante. Vous trouvez partout les mots idée, esprit, activité, opposés aux mots sensation, matière, mouvement ; — vous trouvez partout les mots cause, ordre, libre arbitre, morale, infini, etc. Il est vrai, les idées qu'on y attache sont inexactes souvent et quelquefois monstrueuses ; mais on devine l'effort de l'esprit humain pour sortir de

l'abîme où une philosophie athée l'avait précipité. Parmi les philosophes qui ont contribué à la réaction, il en est qui n'admettent point un Dieu intelligent et libre et distinct de l'univers: j'en conviens, et c'est pourquoi j'ai dit plus haut que le panthéisme n'était qu'un athéisme déguisé; mais, au moins, cet athéisme, n'ose s'avouer; peut-être même parvient-il quelquefois à se faire illusion en se persuadant qu'il admet Dieu.

6. L'athéisme des philosophes modernes s'accommode de l'infini; il ne repousse point ces grandes idées que le monde antique conservait comme des restes d'une tradition primitive, et que l'enseignement chrétien a fixées, éclaircies et fécondées en les agrandissant.

7. La philosophie du siècle passé s'était assise dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, protestant qu'elle était en possession de la lumière et de la vie. La philosophie moderne est encore dans les ténèbres, mais elle hait ces ténèbres; elle cherche à tâtons une issue vers les régions de la vie et du jour. De là ses efforts désespérés pour prendre pied, non dans la matière, mais au foyer de l'intelligence, dans le *moi*, c'est-à-dire dans l'esprit; de là cet emploi continuel des mots absolu, inconditionnel, infini; mots qui trop souvent conduisent à l'absurde, mais qui révèlent de nobles aspirations.

8. On le voit, je suis loin de confondre l'esprit philosophique du dernier siècle avec l'esprit du siècle présent; à mes yeux, le panthéisme moderne n'est point un matérialisme pur, et jusque dans l'athéisme

qui déshonore les doctrines de certaines écoles, il m'est doux de signaler des tendances spiritualistes. On voudrait sortir du labyrinthe dans lequel on s'est perdu pour avoir abandonné le fil conducteur.

9. J'ai rendu justice aux philosophes modernes. Qu'il me soit permis de rendre justice entière. Ils se proclament les restaurateurs de la spiritualité de l'âme et de la liberté humaine, et peu s'en faut qu'ils n'exigent de Dieu un tribut de gratitude pour l'avoir replacé sur son trône. Prétentions bien orgueilleuses, il faut en convenir, si l'on considére combien ils sont encore éloignés de la vérité dans leur enseignement sur l'homme et sur Dieu. En effet, nous voyons souvent que leur restauration n'est qu'une révolution nouvelle, révolution non moins radicale et souvent plus radicale que celle qu'ils essayent de combattre.

10. Ils prétendent au titre d'inventeurs; — mais ce qu'ils avancent de plus sensé sur Dieu, sur l'esprit humain, sur la pensée, sur le libre arbitre, se trouve dans les philosophes qui fleurissaient au dix-septième siècle et même au commencement du dix-huitième. Ouvrez les livres scolastiques de ces temps, vous y trouverez la plupart des vérités que l'on nous présente aujourd'hui comme des découvertes importantes. Nos grands hommes se font un mérite insigne de savoir ce que l'on enseignait alors aux enfants. Non; la bonne tradition philosophique n'avait pas été tout à fait interrompue dans le siècle dernier; outre les écoles humaines qui l'ont scrupuleusement conservée sur plusieurs points de l'Europe, il y avait

l'école de l'homme-Dieu, l'Église de Jésus-Christ, laquelle enseignait comme un accessoire de ses dogmes révélés, les vérités naturelles que des insensés voulaient ensevelir dans l'oubli.

11. A quoi donc se réduit l'œuvre de restauration et d'invention de la philosophie moderne? Inventions, par rapport à Dieu, à l'esprit humain, à la morale? Il n'y en a point. Tout ce que cette école enseigne de vérités avait été enseigné avant elle. On en peut dire autant de leur prétendue restauration. On ne restaure pas ce qui n'a point péri; la vérité existait, connue et respectée par les six mille qui n'ont point fléchi le genou devant Baal. Quand les transfuges reviennent au drapeau, qu'ils ne disent point qu'ils restaurent; ils ne donnent point, ils reçoivent; nos philosophes n'éclairent point le monde; aveugles dont la bonne Providence ouvre les yeux.

CHAPITRE II.

IDÉE DE L'INFINI. — IMPORTANCE DE CETTE QUESTION. — ANOMALIES.

12. L'examen de l'idée de l'infini est d'une importance capitale; nous nous heurtons à cette idée jusque dans l'étude des science exactes; l'infini est un des caractères par lesquels nous distinguons Dieu de la créature. Un Dieu fini ne serait point Dieu; l'infini ne peut être une créature. Les êtres finis s'enchaînent les uns aux autres dans une sorte de gradation; les

moins parfaits, en s'élevant, se rapprochant des plus parfaits, et leur nature particulière offre des points de comparaison qui nous servent à mesurer la distance qui les sépare. Entre le fini et l'infini point de comparaison possible : toute mesure est insuffisante. Nous passons de la goutte imperceptible à l'immensité de l'Océan ; de l'atome à cette mer sans rivages qui inonde l'espace et que nous appelons matière. Que dis-je ? ces différences, tout incalculables qu'elles sont, ne sauraient nous donner l'idée de l'infini ; comparés à l'infini réel, ces océans deviennent à leur tour des atomes imperceptibles ; et ainsi l'esprit va parcourant une échelle sans fin à la recherche de quelque chose qui réponde à son idée. L'examen de l'idée de l'infini, quand même il n'aurait d'autre objet que la contemplation de la grandeur de cette idée, devrait occuper une place de choix dans les études philosophiques.

13. Anomalie étrange ! Si cette idée existe dans notre entendement, il semble qu'elle le devrait remplir tout entier ; et cependant nul n'ignore que les philosophes mettent en question et la nature et l'existence même de l'idée : trésor sans prix qui peut n'être qu'une illusion. C'est ainsi que, dans les romans de chevalerie, les héros hantent des palais magnifiques, ne sachant s'ils vivent dans la réalité, ou sous l'influence d'un enchanteur.

14. A notre avis, poser cette question : l'idée de l'infini est-elle positive ou négative, c'est discuter son existence. Négative, l'idée de l'infini exprime une

absence d'être; positive, elle exprime la plénitude de l'être. Il s'agit de rechercher si l'idée de l'infini représente ou l'absence ou la plénitude de l'être; est-il une question plus vitale?

15. Nous voilà de nouveau en présence de ce fait déjà signalé dans les discussions précédentes: la raison ayant creusé jusqu'à ses fondements, est comme menacé de trouver la mort sous ses propres ruines.

CHAPITRE III.

AVONS-NOUS L'IDÉE DE L'INFINI ?

16. Il semble que si l'idée de l'infini n'existait pas, le mot n'aurait point de sens. Or, le mot est universellement compris.

17. Quoi qu'il en soit de la nature et de la perfection de cette idée, il est certain qu'il implique quelque chose de fixe que toutes les intelligences perçoivent de la même manière. Les difficultés qu'elle présente en soi ou dans ses applications tiennent à la nature de l'idée; nous concevons tous, en général, dans le même sens, ce que l'on entend par l'infini.

18. Infini et indéfini ont des significations bien différentes.

Infini exprime absence de limites; indéfini signifie que les limites se retirent incessamment, et qu'il est impossible de les assigner.

19. Tout ce qui existe est ou fini ou infini, c'est-

à-dire a des limites ou n'en a point : — fini dans le premier cas, infini dans le second.

20. Donc l'infini n'existe pas ; ce mot n'exprimant qu'une façon de concevoir, ou plutôt, un certain vague dans l'idée, ou une indécision dans le jugement. Lorsque nous ne connaissons point les limites d'une chose, et que, cependant, nous n'osons affirmer qu'elle soit infinie, nous disons qu'elle est indéfinie. C'est dans ce sens qu'on dit l'espace indéfini.

L'expression est même passée dans le langage usuel : « Telle concession a été faite pour un temps indéfini, » c'est-à-dire pour un temps qui n'a pas encore été fixé.

21. Concevoir des quantités ou des perfections nouvelles s'ajoutant ou pouvant s'ajouter sans cesse à des perfections ou à des quantités données, ce n'est point avoir l'idée de l'infini ; cet acte n'implique autre chose que la possibilité d'une série de concepts par laquelle nous cherchons à nous rapprocher de l'idée absolue. Que l'idée de l'infini soit autre chose, il est facile de le voir, puisque nous la considérons comme le type auquel se rapportent les concepts ; type qu'il est impossible d'atteindre, quelque prolongée que nous supposions leur série.

22. Exemple de la manière dont nous formulons la pensée de l'infini.

— Qu'est-ce qu'une ligne infinie ?

— Une ligne sans fin.

— Aura-t-elle un million, mille millions de kilomètres ?

— Il n'est point de nombre pour l'exprimer.

A mesure que nous prolongeons une ligne finie, nous approchons-nous de la ligne infinie?

Oui, dans ce sens que le mot *se rapprocher* signifie poser des quantités comprises dans la chose dont on se rapproche; *non*, dans le sens que cette différence puisse être appréciée. Point de comparaison possible entre le fini et l'infini; partant on ne saurait assigner la différence.

—En ajoutant les unes aux autres toutes les lignes finies, formerait-on une ligne infinie?

— Non, car rien n'empêche de concevoir la multiplication de chacun des termes de cette addition; et, partant, une augmentation dans l'infini, ce qui est absurde.

— La ligne serait-elle infinie parce que nous ne concevons point ses limites, ou parce que nous faisons abstraction de ses limites?

— Ni l'un ni l'autre; si elle était infinie, elle le serait parce qu'elle n'aurait point de limites.

23. On le voit; l'idée de l'infini est dans notre entendement, comme un type immuable auquel ne peuvent atteindre les représentations finies. Les conditions qu'il faudrait remplir nous sont connues; mais aussi, et en même temps, l'impossibilité de les remplir.

Une méditation d'un moment sur l'idée de l'infini suffit pour dissiper toute illusion. Nous distinguons avec une clarté parfaite la non-perception de la limite, de la non-existence de la limite; impossible de con-

fondre ces deux idées. Autre chose est n'être point compris, autre chose ne pas être; la question n'est point que nous concevions la limite, mais si elle est ou n'est point. La limite peut se perdre dans les plus lointaines profondeurs et se dérober à nos regards, il n'importe; que si elle existe, la condition nécessaire au concept de l'infini n'est pas accomplie. Il n'y a infinité vraie que dans le cas où elle n'existe point.

24. Considérée en général, l'idée de l'infini ne peut être confondue avec celle du fini; la ligne qui les sépare est marquée par le principe de contradiction lui-même: il ne s'agit que de distinguer entre le *oui* et le *non*. *Le fini* affirme une limite; l'infini la nie. Il n'est pas d'idées plus claires, plus précises.

CHAPITRE IV.

LA LIMITE.

25. Le mot *infini* équivaut à *non fini*, et semble exprimer une négation; mais les négations de mots ne sont pas toujours véritablement négatives. En effet, nier une négation, c'est affirmer. Voilà pourquoi deux négations valent une affirmation. Je dis: l'orage *n'a point* grondé hier. Erreur, répondez-vous. — Partant, vous affirmez que l'orage a grondé.

Pour comprendré si le mot *infini* exprime une véritable négation, voyons ce que l'on entend par le mot *fini*.

26. Le fini est ce qui a une limite; la limite est le terme au delà duquel l'objet limité n'est plus. Limites d'une ligne: les points auxquels la ligne s'arrête; limite d'un nombre: l'extrême que le nombre ne dépasse pas; limite des connaissances dans un homme: le dernier degré de science atteint par cet homme. La limite étant une négation, nier la limite, c'est nier la négation; partant, c'est affirmer.

27. Ainsi le mot limite, dans le sens vulgaire, exprime une idée différente de celle qu'il traduit lorsqu'il est pris mathématiquement.

En mathématiques on l'applique à toute expression finie, infinie ou nulle, de laquelle une quantité se peut approcher indéfiniment sans l'atteindre jamais. Par exemple, la valeur $\frac{o}{a}$ est la limite de décroissance d'une fraction dont le numérateur est variable $\frac{X}{a}$. Si nous supposons, en effet, que X va diminuant toujours, la fraction se rapprochera de l'expression $\frac{o}{a}$, sans qu'elle se puisse jamais confondre avec elle tant que la quantité X n'aura point complétement disparu.

Que si nous supposons $\frac{b+x}{a}$ expression dans laquelle l'x décroît, l'expression se rapprochera continuellement de celle-ci: $\frac{b+o}{a} = \frac{b}{a}$, laquelle sera la limite de la fraction. Dans la supposition de l'expression $\frac{a}{x}$ et de la décroissance de x, nous nous rapprocherons constamment de l'expression $\frac{a}{o} = \infty$, valeur

infinie à laquelle la fraction n'atteindra jamais tant que x ne se sera point converti en o: or c'est ce qui ne saurait avoir lieu, x devant être une véritable quantité.

Ces exemples nous font comprendre pourquoi les mathématiciens admettent des limites finies, infinies et nulles; ils prouvent que le sens vulgaire et le sens philosophique de ce mot sont autres que le sens dans lequel les mathématiciens l'emploient.

28. Donc le mot limite exprime une véritable négation; fini ou limité implique négation. Ce qui n'est pas n'a point de limites; partant, le fini ne saurait être une négation absolue. La limite absolue serait le néant, et l'on ne saurait dire du néant qu'il est fini. Donc l'idée fini implique deux propriétés: 1° être, 2° négation d'un autre être. Une ligne d'un mètre comprend deux choses: la valeur positive d'un mètre et la négation de toute valeur au delà du mètre. Donc le fini, en tant que fini, implique une négation se rapportant à un être. Si nous pouvions exprimer cette idée d'une manière abstraite en lui appliquant le mot *finité* par opposition au mot infinité, nous dirions que la *finité* ou le fini en soi n'exprime autre chose que la négation d'être se rapportant à un être.

29. Il suit de là que le mot infini n'est point négatif, puisqu'il nie une négation: l'infini est ce qui n'est point fini, c'est-à-dire ce qui n'éprouve point défaut ou manque d'être; partant, ce qui possède tout l'être.

30. Donc nous avons une certaine idée de l'infini, et cette idée n'est pas une pure négation. Sommes-

nous arrivés au dernier terme de l'analyse de l'idée de l'infini ? Gardez-vous de le croire ; il reste encore une longue carrière à parcourir, et, le dirai-je ? il est permis de douter que le résultat paye nos efforts.

CHAPITRE V.

CONSIDÉRATIONS SUR L'APPLICATION DE L'IDÉE DE L'INFINI AUX QUANTITÉS CONTINUE ET DISCRÈTE, EN TANT QUE CETTE DERNIÈRE S'EXPRIME EN SÉRIES.

31. L'idée de l'infini s'applique aux ordres les plus divers ; ce qui donne lieu à des considérations importantes, lesquelles jettent un grand jour sur la question.

32. Du point où je me trouve placé, je tire une ligne vers le nord ; il est évident que si je la prolonge à l'infini, et je le puis faire, nulle ligne finie ne pourra l'égaler en longueur, parce qu'une ligne finie n'atteindrait jamais qu'un certain point de la ligne infinie ; donc la ligne dont il s'agit est infinie dans toute la force du mot. Point de milieu, disons-nous, entre le fini et l'infini ; nous venons de démontrer que notre ligne infinie l'emporte en longueur sur toute ligne finie ; donc elle ne saurait être qu'infinie.

Cette démonstration, qui paraît concluante, est sans valeur. En effet, l'infini n'a point de limites. Or, la ligne dont il s'agit, partant du point où vous vous trouvez, et s'étendant vers le nord, ne s'étend point

vers le sud; donc elle a une limite: le point de départ.

33. Cette ligne l'emporte sur toutes les lignes finies; mais on peut trouver une ligne plus longue qu'elle. Prolongez à l'infini, dans la direction du sud, celle qui va vers le nord, vous aurez une ligne double de la première.

34. A première vue, on croira qu'il ne saurait exister de valeur linéaire supérieure à la valeur d'une droite prolongée à l'infini, en des directions opposées; toutefois il n'en est point ainsi: vous pouvez tirer une ligne finie ou infinie, et leur somme vous donne une valeur linéaire supérieure; donc la première n'était pas infinie. Comme rien n'empêche de tracer une multitude de lignes de cette espèce, chacune d'elles n'étant qu'une partie de la somme totale, il suit que nulle de ces lignes n'est infinie.

35. Quelles conclusions tirer de ces contradictions apparentes? — Que l'idée de l'infini se prête à diverses applications et qu'elle est indéterminée. On ne peut douter en effet qu'une ligne prolongée à l'infini n'ait une certaine infinité, puisqu'elle est sans limites dans les directions qu'on lui suppose.

36. Il suivrait de cet exemple que l'idée d'infini n'a rien d'absolu, puisque, même dans les intuitions sensibles, les points de vue sous lesquels l'infini nous apparaît se contrarient les uns les autres.

37. L'observation que nous avons faite sur les valeurs linéaires peut s'étendre aux valeurs numériques exprimées en séries. On parle de séries mathématiques infinies; mais en existe-t-il? Soit la

série *a*, *b*, *c*, *d*, *e*..., série infinie si ses termes se continuent à l'infini; et, partant, infinité sous un rapport, cette série n'ayant point de dernier terme formant la limite ; toutefois il est évident que le nombre des termes de cette série ne saurait être infini.

Supposons, par exemple, que je continue la série de gauche à droite, en la commençant de droite à gauche sous cette forme:

e, *d*, *c*, *b*, | *a*, *b*, *c*, *d*, *e*,

il est évident que le nombre des termes sera doublé.

Donc les séries ne sont point infinies et ne sauraient l'être dans le sens rigoureux du mot.

38. Que dis-je? la série fût-elle prolongée en des directions opposées, l'infinité ne s'y trouverait pas.

La somme de deux séries serait supérieure à une série : or, quel que fût le nombre des séries, on en pourrait toujours imaginer de nouvelles, ce qui prouve qu'il ne peut y avoir de série infinie dans le sens que les mathématiciens donnent à ce mot, c'est-à-dire en tant que continuation de termes n'excluant pas la possibilité d'autres continuations à côté de la série que l'on suppose infinie.

39. Les mêmes difficultés se présentent dans l'infini de surface. Soit un plan infini; il est évident que l'on peut tirer une infinité de plans distincts du premier, et qui le coupent en une infinité d'angles; la somme de ces surfaces sera certainement plus grande qu'aucune des surfaces particulières : donc un plan prolongé à l'infini dans toutes les directions ne constitue point une véritable surface infinie.

40. Mais il en est peut-être autrement d'un solide se dilatant dans toutes les directions. Observons toutefois, avant de prononcer, que l'idée mathématique du solide n'implique pas l'impénétrabilité; d'où il suit que dans un solide infini nous pouvons placer un autre solide infini dont le volume ajouté au premier devra donner une valeur double du premier. Soit E un espace vide que nous supposons infini; soit M un monde d'une égale étendue que nous plaçons dans cet espace; il est évident que $E+M$ sera plus grand que E. Ainsi, bien que nous supposions l'infini égal à ∞, M étant pareillement égal à ∞, il résultera $E+M=\infty+\infty=2\,\infty$. Or, comme cette valeur exprime le volume, le premier infini ne sera point infini, puisqu'il peut devenir double. Si vous faites abstraction de l'impénétrabilité, l'opération se pourra répéter jusqu'à l'infini; donc le premier infini, loin de mériter ce nom, semblerait n'être qu'une quantité susceptible d'accroissements infinis.

CHAPITRE VI.

CONTRADICTIONS APPARENTES DANS L'APPLICATION DE L'IDÉE DE L'INFINI. — POURQUOI.

41. D'une part, les difficultés que présente l'explication de l'idée de l'infini sembleraient prouver ou que cette idée n'existe pas en nous, ou du moins qu'elle y est très-confuse; d'autre part, elles prouvent que nous possédons cette idée, et que nous la possédons d'une manière très-parfaite.

A première vue, certains nombres nous paraissent infinis; un peu de réflexion nous prouve le contraire; nous refusons d'admettre que certaines dimensions soient infinies, nonobstant leur prolongement infini; pourquoi? C'est que ces objets ne répondent point au type de l'infini. Si ce type n'existait pas dans notre entendement, s'il nous était inconnu, comment pourrions-nous le comparer aux objets? comment saurions-nous qu'une chose atteint sa limite, si nous n'avions l'idée de limite?

42. Ces raisons semblent concluantes; il n'en est pas moins vrai toutefois qu'en descendant en nous pour y chercher l'idée de l'infini, nous éprouvons une certaine incertitude; notre esprit se trouble; le doute se fait jour. L'imagination, livrée à elle-même, étend l'espace, agrandit les dimensions, multiplie indéfiniment les nombres, mais sans rien offrir qui ait le caractère de l'infini. Que si, imposant silence à cette faculté, nous en appelons à l'entendement pur, nous jugeons, il est vrai, si les objets sont ou ne sont pas infinis, à l'aide du type qu'il renferme; mais voulons-nous réfléchir sur ce type lui-même, la lumière qui nous éclairait s'évanouit, le fil conducteur se brise, nous nous demandons si ce type est une réalité.

43. Que faire alors? faut-il nier l'existence de cette idée? faut-il renoncer à l'expliquer? Ni l'un ni l'autre. L'idée existe; il est possible de l'expliquer et peut-être même de trouver la raison des obscurités qu'elle présente.

44. Que l'on me permette, avant de passer outre,

une observation. Autre est la connaissance intuitive, autre la connaissance abstraite de l'idée de l'infini (liv. V, chap. XI). Dire que l'idée de l'infini n'est point intuitive mais abstraite, c'est préparer une solution aux principales objections dirigées contre elle. On a fait confusion; de là des discussions inextricables et sans résultat.

45. Nous n'avons pas l'idée intuitive de l'infini; c'est-à-dire l'idée n'offre point à notre entendement un objet infini : cette intuition suppose la vision de l'essence divine elle-même. Or c'est le privilége de l'autre vie.

46. Si nous avions l'intuition d'un objet infini, nous verrions les perfections infinies de cet objet, telles qu'elles sont, avec leurs caractères particuliers: ou plutôt nous verrions comment toutes les perfections éparses parmi les êtres finis se réunissent en une seule perfection infinie. Il nous serait impossible de rapporter aux objets déterminés, à l'étendue par exemple, l'idée de l'infini. Impossible de modifier cette idée, ou de l'appliquer tantôt en un sens, tantôt en un autre; idée simple, idée unique, elle se rapporterait toujours à un objet unique et simple; rien de vague dans cet objet, lequel impliquerait toujours nécessité d'être et perfection infinie. Nous aurions l'intuition de l'être infini comme nous avons l'intuition des faits de notre propre conscience; cet être nous serait connu en tant qu'infini, c'est-à-dire comme ne pouvant être l'attribut d'une chose finie : dans ce cas il serait aussi contradictoire d'appliquer

à un nombre ou à une étendue quelconque l'idée de l'infini que de confondre les faits de notre conscience avec les objets extérieurs.

47. Le caractère indéterminé que présente l'idée de l'infini, la facilité avec laquelle cette idée se prête aux modifications les plus opposées, nous révèle qu'elle est un des concepts généraux et vagues à l'aide desquels l'esprit arrive à se former une *certaine* connaissance des choses dont l'intuition ne lui a pas été accordée.

Cette observation me semble jeter un grand jour sur la question qui nous occupe.

Les concepts indéterminés, par cela même qu'ils sont tels, ne sauraient fixer d'une manière absolue notre connaissance. Ils ne présentent en effet ni un objet particulier ni une propriété quelconque réalisable par elle-même.

Exemple : soit un triangle dont nous avons mesuré les côtés et les angles : ici l'idée est déterminée et fixe; point de vague; impossible de se tromper dans l'application de l'idée et de l'attribuer à des angles d'une autre espèce. Mais que l'on nous donne un triangle rectangle, en général, sans déterminer ni la valeur de ses lignes, ni la valeur de ses angles aigus, les applications peuvent être infinies. A mesure que l'idée du triangle devient plus générale et plus indéterminée, le nombre et la variété des applications que l'on en peut faire augmente.

48. Les idées indéterminées demandent, pour représenter quelque chose, une propriété à laquelle

elles s'appliquent et qui soit comme la condition sous laquelle elles passent ou puissent passer à la réalité. Formes intellectuelles pures auxquelles on ne pent demander nulle représentation fixe, jusqu'à ce que l'application ait été faite.

Est-ce à dire, selon l'opinion de Kant, que ces idées sont des concepts vides, inapplicables en dehors de l'ordre sensible (liv. V, chap. XIV, XV et XVI)? Non sans doute; mais en leur accordant une valeur universelle, je nie que par elles seules et réduites aux propriétés qu'elles expriment, ces idées puissent représenter un objet réalisable; soit l'exemple cité tout à l'heure : l'idée *pure* de triangle est irréalisable, parce que tout triangle *réel* devra contenir quelque chose que l'idée pure ne contient point; le triangle réel sera rectangle, obtus, etc., propriétés dont l'idée pure de triangle fait abstraction. Plus les propriétés contenues dans le concept son indéterminées, plus l'objet offert à l'entendement est indécis et vague et plus nombreuses aussi sont les applications que l'on peut faire de l'idée; ce qui arrive dans les idées *être*, *non-être*, *limite* et autres semblables.

CHAPITRE VII.

EXPLICATION FONDAMENTALE DE L'IDÉE ABSTRAITE DE L'INFINI.

—

49. Supposé que l'idée que nous avons de l'infini

ne soit point intuitive mais abstraite, voyons si l'on peut expliquer la nature vraie de cette idée.

Nous concevons l'être et son contraire, le non-être. Considérées en elles-mêmes, ces deux idées être et non-être sont générales, souverainement indéterminées, applicables à tout ce qui relève de l'expérience.

Nous pouvons affirmer et nier quelque chose de tout être limité; affirmer ce qu'il est; nier ce qu'il n'est pas. Nier une chose d'une autre, voilà la limite, en tant que limite.

50. L'homme qui descend en lui-même se trouve en présence d'une activité incessante, mais limitée par la résistance des objets ou leur infériorité: le monde extérieur est un ensemble d'êtres dont les limites varient à l'infini.

Donc les deux expériences interne et externe nous donnent l'idée du fini, c'est-à-dire d'un être lequel implique un certain non-être. L'animal sent, mais il ne comprend pas; il est sensitif: voilà l'être. Il n'est pas intelligent: voilà la limite. L'homme est intelligent et sensible; la limite de l'animal n'est pas celle de l'homme. Entre les êtres intelligents, le degré d'intelligence ou l'étendue de l'intelligence varie; sous ce rapport la limite de celui-ci n'est point la limite de celui-là.

51. Puisque nous trouvons la limite dans les faits d'expérience tant interne qu'externe, il est évident que nous pouvons nous former l'idée générale de limite, c'est-à-dire d'une négation appliquée à un objet.

52. Nous savons aussi, par expérience, que chaque

chose a sa limite particulière, que telle limite applicable à tel objet se doit nier de tel autre.

En comparant les objets entre eux, nous sommes souvent amenés à *nier certaines* limites; or, en vertu de la faculté de généraliser, que notre entendement possède, nous formulons, en général, dans un concept indéterminé, lequel implique les deux idées *négation* et *limite*, cette négation de *certaines* limites très-souvent appliquée.

53. La possibilité, comme l'existence de ce concept, me semblent inattaquables; toutefois, comme j'ai besoin du fait pour expliquer l'idée de l'infini, je vais, par quelques observations, le mettre hors d'atteinte.

Nous avons une certaine idée de la négation en général; c'est un fait primitif de notre esprit; impossible autrement de formuler un jugement négatif; le principe de contradiction nous resterait inconnu. Il est impossible qu'une chose *soit et ne soit pas* en un même temps, disons-nous; *ne soit pas*, voilà la négation: donc nous concevons la négation. Ce concept est général et indéterminé, car il s'agit du non-être, indépendamment de tout objet, indépendamment d'une espèce ou d'un genre déterminés. Donc le concept de la négation est indéterminé et général.

54. Nous avons l'idée de limite; cette idée est une négation appliquée à un être. Nous avons l'idée de négation de limite; car, de même que nous concevons la limite appliquée ou applicable, nous la pouvons concevoir et nous la concevons, en effet, non appli-

quée ou non applicable. A chaque instant nous nions telle ou telle limite. Cette idée, généralisée, donne la négation générale de limite en général.

55. Il me semble maintenant qu'à l'aide des observations précédentes nous pouvons constater ce qui se trouve contenu dans l'idée de l'infini. Concept général, lequel implique les deux concepts suivants : 1° Être en général; 2° négation de limite, également en général. La réunion de ces deux concepts constitue l'idée abstraite de l'infini.

56. Le concept de limite généralisé et nié nous donne, d'une certaine manière, l'idée de l'infini abstrait, non l'idée d'une chose infinie. Mais il n'est point nécessaire d'avoir la connaissance intuitive ou une idée très-claire d'un objet infini, pour parler de l'infini, et déterminer les cas où cette idée s'applique d'une manière légitime à un être ou à un ordre d'êtres, réel ou possible. L'homme a beaucoup d'idées de ce genre, idées vagues, il est vrai, mais qui répondent aux nécessités de son intelligence. Je vais donner un exemple.

57. L'on désigne à un homme illettré certains personnages illustres dans la science, et, parmi eux, un savant de premier ordre, supérieur à tous les autres. L'homme illettré n'a ni l'idée de la science de celui qui sait le plus, ni l'idée de la science de celui qui sait le moins, ni l'idée des divers degrés dans la science, ni de ce qu'est la science; mais il possède, en général, l'idée de degré, l'idée de plus ou de moins comme aussi l'idée de connaissance; or cela lui suffit

pour parler de la supériorité de celui-ci, de l'infériorité de celui-là, ou même pour résoudre avec certitude les questions qui lui peuvent être faites sur la science de ces individus, en tant que ces questions restent renfermées dans cette idée générale : que la science de l'un est supérieure à celle des autres.

58. Il serait facile de montrer, par d'autres exemples, la fécondité de certaines idées générales, et comment elles se prêtent à d'innombrables combinaisons, sans fournir toutefois à l'intelligence rien de déterminé. Or voilà ce qui nous arrive par rapport à l'idée de l'infini ; en vain nous nous demandons quelle chose répond intérieurement à cette idée : les concepts d'être, en général, et de négation de limite, ne présentent rien de fixe, à l'exception de certaines conditions abstraites auxquelles nous allons soumettant les objets à mesure qu'ils tombent sous notre intuition, ou qu'ils s'offrent à nous avec certaines propriétés caractéristiques, lesquelles nous permettent de concevoir une idée moins vague de la négation de limite.

CHAPITRE VIII

ON APPLIQUE A L'ÉTENDUE LA DÉFINITION DE L'INFINI. — CONFIRMATION DE CETTE DÉFINITION.

—

59. Nous avons expliqué l'idée de l'infini en général, au moyen des concepts indéterminés d'être et

de négation de limite. Pour nous assurer que l'explication est fondée, et que les caractères essentiels et vrais du concept ont été saisis et constatés, voyons si l'application de ces caractères à des objets déterminés correspond à ce qui a été établi en général.

Si l'idée de l'infini est ce que nous avons dit, nous pourrons l'appliquer à tous les objets de l'intuition sensible ou de l'entendement pur, et nous obtiendrons les résultats qui se doivent obtenir, y compris les anomalies signalées au chapitre V.

60. Les anomalies ou plutôt les contradictions que semblent offrir les applications de l'idée de l'infini (la réalité dément l'idée) tiennent aux applications différentes que l'on fait de cette idée; diversité impossible, si l'idée représentait un objet déterminé; mais, comme elle n'implique autre chose que la négation de limite, en général, unie à un être pareillement en général, il suit que dans chaque cas particulier cette négation se trouve soumise à des conditions particulières; c'est pourquoi, lorsque nous passons à d'autres conditions, l'idée générale ne peut nous donner le même résultat.

61. Une ligne prolongée à l'infini vers le nord, du point où nous sommes, nous a donné un *infini* et un non *infini* (chap. V); contradiction, mais contradiction purement apparente. Je ne vois ici qu'une différence de résultat, laquelle tient à la condition particulière sous laquelle on applique l'idée générale.

Lorsqu'il s'agit d'une ligne prolongée à l'infini dans la direction du nord, l'idée infinité n'est point appli-

quée à une valeur linéaire abstraite, mais à une droite qui part d'un point et qui se prolonge dans une seule direction : le résultat est ce qu'il doit être ; on affirme la négation de la limite sous une condition : l'infini qui en résulte est soumis à la même condition. Que si l'on vous dit : point de milieu entre le oui et le non, et, partant, entre l'infini et le non infini, répondez que, pour être contradictoires, le oui et le non se doivent rapporter à une même chose, ce qui n'a point lieu lorsqu'on change les conditions de l'objet.

62. Qne si, au lieu de supposer une ligne partant d'un point donné, nous avions appliqué la négation de limite à une droite, en général, il est évident que nous aurions dû prolonger cette droite dans les deux sens opposés : ce qui nous eût donné un infini différent par rapport à la nouvelle condition.

Or, nous avons vu (chap. V) que, même dans cette hypothèse, nous n'aurions pas une valeur linéaire infinie, dans la vérité rigoureuse du mot, puisque nous pouvons supposer un ensemble de lignes dont celle-ci ne serait qu'une partie. Mais alors est-elle infinie ou finie? l'une et l'autre, moyennant la distinction voulue. Elle est infinie, c'est-à-dire nous avons l'idée d'infini ou de négation de limite appliquée à une ligne droite *unique* ; mais si, au lieu d'une *ligne droite unique*, il s'agit d'une valeur linéaire sans condition, la ligne supposée cesse d'être infinie ; ce n'est point sous cette condition que la négation de limite est appliquée ; le résultat est et doit être différent.

63. Que s'il s'agit de deux lignes seules, même anomalie. Soit une droite prolongée à l'infini dans les deux sens, à côté de laquelle nous traçons une courbe se prolongeant à l'infini, parallèlement à la droite, en des ondulations continues. A ne consulter que leur direction, et abstraction faite de leur valeur linéaire, ces deux lignes sont infinies; mais si vous considérez leur valeur linéaire, la ligne courbe est plus longue que la droite. En effet, rectifiez une partie de la courbe correspondant à une partie de la ligne droite, elle demeurera plus longue que la droite; or, comme cela se peut faire dans toute la longueur des deux lignes, il suit que la valeur linéaire de la courbe est supérieure à celle de la droite, proportionnellement à la loi de ses ondulations.

64. Nous voyons par cet exemple comment l'idée de l'infini se peut appliquer en des conditions différentes, et produire, sans contradiction aucune, des résultats différents. Ce qui est infini sous un rapport ne l'est point sous un autre; de là vient ce que l'on appelle *ordres d'infinis*, lesquels jouent un si grand rôle dans les mathématiques; mais, je le répète, ces contradictions deviennent inexplicables si l'on attribue à l'idée d'infini une valeur absolue; si l'on y voit autre chose que la représentation abstraite de négation de limite.

65. Est-il possible de concevoir une longueur infinie absolue, c'est-à-dire une valeur linéaire à laquelle s'applique d'une manière absolue la négation de limite? Je crois pouvoir répondre négativement.

Quelle que soit, en effet, cette ligne, on en pourra toujours imaginer d'autres dont la somme, ajoutée à la valeur de la première, donnera une valeur supérieure ; contradiction évidente entre la négation de limite et la condition à laquelle on veut soumettre cette négation. Vous exigez une valeur linéaire impliquant d'une manière absolue la négation de limite, et d'autre part, vous exigez que cette valeur linéaire se trouve dans une ligne déterminée, laquelle, par cela même qu'elle est déterminée, exclut la négation absolue de limite : des données contradictoires sont posées dans le problème ; le résultat doit être une contradiction.

66. Que faut-il donc pour concevoir une valeur linéaire absolument infinie? n'admettre aucune condition qui exclue la négation absolue de limite. Il s'agit ici de distinguer entre le concept pur et l'intuition sensible qui le doit exprimer. Le concept d'une valeur linéaire infinie existe du moment que nous unissons les deux idées générales : valeur linéaire et négation de limite. Il n'est pas aussi facile d'imaginer, même en général, l'intuition sensible représentative de ce concept. Pour y parvenir au moins d'une certaine manière, supposons un espace sans limites ; et considérant en général toutes les lignes droites ou courbes que l'on peut y tracer, sous toutes les conditions ou directions, faisons la somme de ces valeurs linéaires ; le résultat sera une valeur linéaire absolument infinie, parce que nous lui aurons appliqué la négation de limite sans aucune restriction.

67. Nous obtiendrons de la même manière une

valeur de surface infinie; il est évident, en effet, que l'on peut appliquer à la surface tout ce qui a été dit des valeurs linéaires.

68. Observons que, dans tous les exemples donnés, nous appliquons la négation de limite à l'étendue considérée uniquement dans quelques-unes de ses dimensions. Une étendue infinie absolue les doit comprendre toutes. L'infini absolu, en tant qu'étendue, est l'étendue dans toutes ses dimensions, l'étendue absolument sans limites. Observons aussi que pour obtenir une valeur de lignes ou de surfaces absolument infinie, nous avons besoin de présupposer une valeur d'étendue absolument infinie.

La première condition implique la seconde.

CHAPITRE IX.

CONCEPT D'UN NOMBRE INFINI.

69. Pouvons-nous concevoir un nombre infini? — Mais, admettre le doute, n'est-ce point nier la possibilité? Et d'autre part, nous connaissons et nous pouvons affirmer, sans hésitation, qu'un nombre donné n'est pas infini ; or, comment le pourrions-nous si nous n'avions l'idée de nombre infini?

Les observations que nous avons faites relativement à l'infinité des séries (chap. v) sembleraient démontrer que cet idée n'est qu'illusion.

A notre avis, la question se peut résoudre à l'aide



des principes établis dans le chapitre précédent. Je ne vois point de difficulté à admettre l'idée d'un nombre infini; je ne vois point que cette idée implique aucune espèce de contradiction.

70. Un nombre est un ensemble d'unités; l'idée nombre est éminemment générale. Pour concevoir le nombre, nous n'avons besoin ni de savoir à quelle classe les unités appartiennent, ni combien elles sont. Le nombre, en général, fait abstraction d'une manière absolue de toute propriété déterminée. Quelque grand, en effet, que soit un nombre déterminé, il est évident que nous pouvons en concevoir un plus grand, et que si nous assignons une limite à ce nombre, nous pouvons la reculer sans cesse, de telle sorte que la limite de l'un ne soit point la limite de l'autre. Il suit que l'idée nombre implique l'idée de limite et celle de négation d'une certaine limite ; or, si nous unissons à l'idée de nombre en général celle de négation de toute limite en général, nous aurons l'idée d'un nombre infini.

71. Mais que représente cette idée? rien de déterminé: c'est un concept entièrement abstrait, formé de deux concepts abstraits, nombre et négation de limite. Il n'y a rien dans les objets déterminés qui lui corresponde; œuvre de notre esprit, lequel s'exerce sur certains objets, d'une manière générale et indéterminée.—Nous voilà désormais en état de résoudre les difficultés précédemment indiquées.

72. Si nous cessons de considérer comme infinie une série de termes qui nous avait d'abord paru telle,

c'est que nous cessons d'appliquer la négation de limite sous les mêmes conditions.

Soit la série A, B, C, D, E. . . . . Il est évident que nous pouvons la prolonger à l'infini et la concevoir sans limite: dans ce sens, le nombre des termes est infini, parce que l'idée négation de limite est réellement appliquée à la série. Mais demander si le nombre des termes est infini d'une manière absolue, c'est faire abstraction de la condition à laquelle nous avions attaché la négation de limite: ce qui était infini dans une hypothèse ne saurait l'être en une hypothèse toute différente. Toutefois, il n'y a point de contradiction, parce que le oui et le non s'appliquent à des suppositions d'un ordre différent.

73. Soit une ligne que nous mesurons par mètres; à mesure que la ligne se prolonge, le nombre des mètres se multiplie; or nous pouvons concevoir cette multiplication en tant qu'infinie, et, dans ce cas, le nombre des mètres sera infini. Que si, sachant que le mètre comprend dix décimètres, nous prenons le décimètre pour unité, nous avons pour résultat un nombre dix fois plus grand; voilà deux infinis dont l'un est plus grand que l'autre; y a-t-il quelque contradiction? non assurément. Car, dans le premier cas, l'idée de négation de limite était subordonnée à une condition, la division en mètre: dans le second, nous introduisons une condition différente, la division en décimètres.

74. Mais, dira-t-on peut-être, ces nombres, considérés en eux-mêmes, qu'ils se rapportent à des



mètres ou à des décimètres, sont égaux ou ne le sont point; partant ils sont ou ne sont pas infinis. L'objection s'évanouit si vous relevez l'équivoque sur laquelle elle repose. En faisant abstraction de tout rapport à des divisions déterminées, vous considérez le nombre en général; or, dans cette supposition, il n'y a point deux cas différents, mais un seul; donc il ne peut y avoir rapport de plus grand ou de moindre. Vous vous trouvez en présence d'un concept unique, du concept de nombre, en général, combiné avec l'idee de négation de limite, aussi en général; c'est pourquoi le résultat doit être le nombre infini dans toute son abstraction.

La difficulté gît dans une contradiction que l'on ne remarque point à première vue; vous voulez faire abstraction de toute condition particulière pour savoir si les nombres sont infinis ou ne le sont point, et vous supposez en même temps ces conditions, puisque l'objection implique diverses espèces d'unités. Il s'agit de telle espèce de nombres, et vous prétendez considérer les nombres en *eux-mêmes* ; contradiction manifeste, puisque vous les prenez en même temps avec et sans conditions particulières.

75. Nous conclurons de ce qui précède que l'idée de nombre infini, purement abstraite, considérée en dehors de tout rapport individuel et déterminé, n'implique aucune contradiction, puisqu'elle ne contient autre chose que ces deux idées, nombre, ou ensemble d'êtres, et négation absolue de limite : mais nous ne saurions affirmer, sur cette seule donnée, que le

nombre infini soit réalisable. Le nombre infini ne peut être actuel si l'on ne suppose un ensemble infini d'êtres; or ces êtres réalisés doivent avoir leurs propriétés caractéristiques et sont soumis aux conditions que ces propriétés leur imposent. Comme dans le concept général on fait abstraction, d'une manière absolue, de ces conditions, il est impossible de découvrir, par le concept seul, la contradiction que ces conditions peuvent emporter avec elles. De là, bien qu'il n'y ait dans le concept aucune contradiction, il arrive souvent que l'on vient se heurter contre cette difficulté, dès qu'il s'agit de faire descendre l'idée dans le champ de l'expérience; le concept général et indéterminé n'est point contradictoire; la contradiction ne se fait voir que dans la réalisation. C'est ainsi que certaines mécaniques, parfaites en théorie, ne peuvent fonctionner, parce que la matière sur laquelle elles devraient agir ne le permet point. Les êtres finis sont, pour ainsi dire, la matière dans laquelle se doivent réaliser les concepts métaphysiques et indéterminés. De ce que les uns sont possibles, il ne suit point absolument que les autres le soient. La réalité peut entraîner avec elle certaines propriétés déterminées, lesquelles impliquent une contradiction à l'état latent dans le concept général; contradiction que la réalité met en évidence.

CHAPITRE X.

CONCEPT DE L'ÉTENDUE INFINIE.

—

76. Ce concept comprend deux idées: étendue et négation absolue de limite. L'idée de l'étendue est, de son côté, un concept général se rapportant, quel que soit son objet, à cette intuition qui représente l'cnsemble des trois dimensions dont la forme pure est l'espace. Il est évident que les deux idées, étendue en général et négation de limite, se peuvent réunir en un même concept. Or, si c'est là ce que l'on nomme idée d'une étendue infinie, notre esprit possède cette idée. Ajoutons que, dans ce concept de l'étendue infinie, nous faisons abstraction de toute réalité, incertains que nous sommes si, dans la nature intime des êtres étendus, il ne se trouve point quelque obstacle à cet infini absolu. Il pourrait se trouver, en effet, certaines contradictions latentes que le concept général ne nous révèle pas.

77. Le lecteur voudra bien observer qu'il s'agit ici de l'idée de l'étendue et non de la représentation sensible de l'étendue. En effet, si j'ose affirmer la possibilité de concevoir une étendue infinie, il n'en est pas de même par rapport à la représentation sensible de l'étendue infinie. Nous pouvons étendre indéfiniment la représentation, nous ne pouvons la rendre infinie.

La raison confirme les données de la conscience et

atteste avec elle cette impossibilité. Les représentations sensibles internes sont la répétition des représentations externes, ou tout au moins elles sont formées des éléments fournis par celles-ci. La vue et le toucher nous donnent la représentation de l'étendue. Or, ces deux sens impliquent la limite; les sens n'atteignent que l'immédiat; que serait la vue si une limite ne lui envoyait les rayons lumineux? Les représentations sensibles, quelles qu'elles soient, ne sauraient perdre ce caractère de limitation; leur objet peut grandir, la limite peut reculer, mais non cesser d'être; donc il nous est impossible, il est impossible à tout être sensible d'imaginer une étendue infinie.

78. J'ai proposé plus haut contre l'étendue infinie, en tant que volume sans limites, une difficulté fondée sur ce que l'impénétrabilité n'étant point comprise dans le concept d'un solide, l'on peut imaginer une série infinie d'infinis placés les uns dans les antres; mais cette difficulté n'a de valeur qu'à propos des solides, dont le concept implique autre chose que l'idée pure d'étendue. En effet, l'étendue suppose des parties placées les unes *hors* des autres; on ne saurait la concevoir autrement. Une substance corporelle peut occuper une certaine partie de l'espace; cela est certain; il est certain qu'en dépouillant ce corps de l'impénétrabilité, nous pourrons placer un autre corps au même lieu, et ainsi jusqu'à l'infini, mais dans ce cas le concept n'est point un concept d'étendue pure; nous ajoutons quelque chose, bien qu'en général et d'une manière indéterminée, à l'idée d'êtres occupant

un lieu. Comment, s'il n'en était ainsi, distinguerions-nous l'espace représentant l'étendue pure des solides placés dans cet espace? Et ces solides mêmes, ne serions-nous pas exposés à les confondre les uns avec les autres, si nous ne reconnaissions qu'il y a entre eux, en général et d'une manière indéterminée, une certaine différence?

79. Il semble donc probable que l'idée d'un volume infini, laquelle n'est autre que l'idée de l'espace, implique l'idée pure de l'étendue infinie. Tout autre élément introduit dans cette idée est un élément étranger; il ajoute à l'étendue pure une chose qui ne lui appartient pas, comme sont les différences entre les êtres étendus, alors même que ces différences sont conçues d'une manière indéterminée.

CHAPITRE XI.

SUR LA POSSIBILITÉ DE L'ÉTENDUE INFINIE.

80. Pourquoi une étendue infinie ne serait-elle point possible? — Je n'aperçois aucune incompatibilité entre les idées étendue et négation de limite. Il nous est plus difficile de concevoir l'étendue absolument limitée que de la concevoir sans limites: au delà de toute limite notre imagination crée des espaces sans fin.

81. Il me semble pareillement qu'il n'y a rien dans cette idée qui soit contraire à la toute-puissance

divine. Au delà de toute étendue Dieu peut créer une autre étendue; dans la supposition qu'il eût voulu appliquer sa force créatrice à toute l'étendue possible, il aurait créé une étendue infinie.

82. Ici toutefois se présente une difficulté. Si Dieu avait créé une étendue infinie, il ne pourrait créer une étendue nouvelle; son pouvoir serait épuisé; donc il ne serait pas infini.

La difficulté tient à une fausse application de l'idée puissance infinie. Lorsqu'on dit: Dieu peut toutes choses, on n'entend point qu'il peut des choses contradictoires; la toute-puissance n'est point un attribut absurde; or c'est ce qui aurait lieu si elle s'exerçait sur des absurdités. Une étendue absolument infinie implique contradiction par rapport à une autre étendue distincte; car par cela seul qu'une étendue est infinie elle contient toutes les étendues possibles.

Dans la supposition que cette étendue infinie existât, affirmer que Dieu n'en pourrait produire une autre, ce n'est point limiter la toute-puissance de Dieu; c'est dire seulement que Dieu ne peut faire une chose absurde.

83. Nous allons être plus clair. L'intelligence divine est infinie et ne saurait embrasser en aucun temps plus d'idées qu'elle n'en embrasse aujourd'hui: tout progrès implique une imperfection, puisqu'il suppose un mouvement du moins bien vers le mieux. Dire que Dieu ne comprendra jamais que les vérités qu'il comprend aujourd'hui, est-ce limiter son intelligence? — Non, certainement, car il ne peut com-

prendre davantage, parce qu'il comprend en même temps et tout le réel et tout le possible. Loin de limiter l'intelligence de Dieu, la proposition affirme son infinité ; l'intelligence de Dieu n'est point susceptible de perfection, parce qu'elle est infinie. Cet exemple doit nous faire comprendre en quel sens il faut prendre le mot ne *peut* lorsqu'on l'applique à Dieu : ce que l'on nie de Dieu n'est point perfection, mais absurdité ; c'est pourquoi, selon saint Thomas, il faudrait dire non que Dieu ne peut faire une chose, mais que cette chose ne saurait être faite.

CHAPITRE XII.

DIFFICULTÉS SOULEVÉES CONTRE LA POSSIBILITÉ D'UNE ÉTENDUE INFINIE. SOLUTION.

84. La discussion dans laquelle nous allons entrer est ancienne comme la philosophie ; le spectacle grandiose de l'univers, l'imagination de l'homme qui se plaît à créer, par delà tous les mondes, des espaces sans fin, devaient naturellement amener ces questions : l'étendue de l'univers a-t-elle une limite? peut-elle en avoir? est-il possible qu'elle n'en ait point?

Quelques philosophes nient la possibilité d'une étendue infinie. Nous allons examiner les raisons qu'ils font valoir.

85. L'étendue est une propriété des substances finies ; or ce qui appartient au fini ne saurait être in-

fini : comment, en effet, concevoir qu'un être fini puisse contenir un infini quel qu'il soit?

Ce raisonnement n'est pas concluant. Il est vrai que la substance étendue est finie, dans ce sens qu'elle ne possède point l'infini absolu tel qu'on le conçoit dans l'Être suprême ; mais il ne suit point de là qu'elle ne puisse être infinie sous certains points de vue.

Il faudrait prouver que toutes les propriétés d'un être émanent de sa substance. Les figures, dans les corps, sont des propriétés accidentelles de ces corps, et toutefois nombre de ces figures n'ont aucun rapport avec la substance ; purs accidents qui apparaissent ou disparaissent, non par la force intérieure de la substance, mais par l'action d'une cause externe. Nous voyons l'étendue dans les corps ; mais l'essence des corps nous est inconnue ; partant nous ne saurions dire jusqu'à quel point cette propriété se trouve unie à la substance, et si la première émane de la seconde, ou n'est qu'une propriété étrangère qui lui peut être ôtée sans qu'il y ait altération essentielle (Voy. liv. III, chap. XIX, XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII).

Il y a plus ; de cette affirmation : l'infini ne peut sortir du fini, il ne suit point que d'une substance finie ne puisse sortir une certaine propriété infinie.

En admettant la propriété infinie, rien ne nous empêcherait d'admettre dans la substance finie ce qui serait nécessaire pour que cette propriété y eût sa racine ; il suffirait de sauvegarder le caractère de fini que doit avoir toute créature. Lorqu'on dit des êtres créés qu'ils ne sont point infinis, qu'ils ne sauraient

l'être, on entend parler de l'infinité essentielle, de cette infinité qui implique nécessité d'être et indépendance sous tous les points de vue; mais il ne s'agit point d'une infinité relative, comme le serait l'infinité de l'étendue.

Soutenir *à priori* que l'étendue infinie est impossible parce que toute propriété de la substance finie est finie, c'est supposer ce qui est en question : il s'agit, en effet, de savoir si l'une des propriétés de la substance, l'étendue, peut être infinie. Avant d'affirmer que nulle de ces propriétés ne peut l'être, il faut prouver que l'étendue ne l'est point. Impossible autrement d'établir la proposition négative : « Nulle propriété de la substance finie n'est infinie. » On le voit, l'argument que nous combattons implique en quelque sorte une pétition de principe, puisqu'il se fonde sur une proposition générale dont nous ne pouvons être certains avant d'avoir résolu la question présente.

86. L'étendue infinie devrait être la plus grande de toutes les étendues; or aucune étendue ne peut avoir ce privilége. Une étendue quelconque étant donnée, Dieu peut en retrancher une partie, un mètre, par exemple; or, dans ce cas l'étendue infinie devient finie, mais comme la différence entre l'une et l'autre ne serait que d'un mètre, il suit de cette hypothèse que la première elle-même n'était pas infinie. Il est absurde en effet de prétendre qu'entre le fini et l'infini il n'y a qu'un mètre de différence.

Cette difficulté mérite qu'on l'approfondisse; car, à première vue, elle paraît insoluble.

L'on dit: La différence entre le fini et l'infini ne peut être finie. Je ne crois point cette assertion parfaitement exacte. Observons que la différenee entre deux quantités positives, finies ou infinies, ne saurait être infinie d'une manière absolue, dans le sens de décroissance. La différence est l'excès d'une quantité sur une autre quantité. Différence implique une certaine limite; par cela même, en effet, qu'il ne s'agit que d'un excédant, on entend que la quantité dépassée n'entre point dans la différence. Soit D différence, A quantité supérieure, a quantité inférieure: en aucun cas D ne peut être infini. Supposons $D = A - a$; dans cette supposition, $D + a = A$; donc pour que la valeur D puisse atteindre la valeur A, il faut lui adjoindre a; donc D ne saurait être infini.

Que si nous supposons A infini en faisant $A = \infty$, nous aurons $D = A - a = \infty - a$; ce qui nous donne $D + a = \infty$. Donc afin que D devienne infini, il faut lui adjoindre a; et nous n'aurons jamais $D = \infty$ autrement que dans la supposition de $a = o$: or, puisque l'équation $D = A - a$ aura été convertie en $D = A - o = A$, la différence ne sera point réelle, mais supposée.

Donc entre des quantités positives point de différence infinie absolue; il est certain du moins que la différence ne peut être infinie dans le sens de décroissance: dans ce cas, réunir les deux idées, différence et infini, c'est tomber dans une contradiction [1].

[1] Il s'agit ici de la différence entre quantités positives; car relativement à des quantités d'une autre espèce, on peut re-

La différence entre une quantité infinie et une quantité finie donnée ne sera point une quantité finie donnée : cette différence est infinie en un certain sens. En effet, dans la supposition que la ligne donnée est finie, nous la pouvons superposer à la ligne infinie en l'une de ses directions, quelle qu'elle soit, et à partir de l'un des points de cette ligne, quel qu'il soit ; elle mesure une certaine étendue de la ligne infinie. Supposons maintenant une seconde ligne finie par laquelle il s'agit de représenter la différence cherchée ; nous devrons la superposer à la ligne infinie à partir du point où la première ligne finie se termine : or il est évident que la seconde ligne se terminera de même en un autre point, selon sa longueur, et qu'elle ne pourra mesurer la différence de la ligne infinie à la ligne finie.

Même résultat par la forme algébrique. Soit A une valeur finie donnée : la différence entre A et ∞ ne saurait être une valeur finie donnée. En exprimant la différence par D, nous aurons $\infty - A = D$: donc $D + A = \infty$. Si les deux valeurs étaient finies, il résulterait un infini de deux valeurs finies données, ce qui est impossible.

Donc une différence peut être infinie d'une certaine manière, selon le sens dans lequel est pris le mot infini. Du point où nous nous trouvons, on tire vers le nord une ligne prolongée à l'infini ; cette ligne

présenter algébriquement une différence infinie. Soient ces deux quantités : $(\infty - a)$ et $(-a)$. En cherchant la différence, nous avons : $D = (\infty - a) - (-a) = \infty - a + a = \infty$.

déjà se prolongeait à l'infini dans la direction du sud; en un sens, la différence entre la somme des deux lignes et l'une des deux lignes est infinie (Chap. VIII).

Il en est ainsi des expressions algébriques: la valeur infinie 2∞, comparé à ∞, donne pour résultat $2\infty - \infty = \infty$.

En général d'une valeur infinie quelconque, nous pouvons tirer relativement à cette valeur une différence finie quelconque, pourvu que le terme à soustraire ne soit point une valeur finie donnée. Soit ∞ la valeur infinie: cette valeur contient toutes les valeurs finies de son espèce, et, partant, la valeur finie A; je puis donc former cette équation: $\infty - A = B$. Quelle que soit la valeur de B, je tiens que le rapport de B à ∞ est A; car en ajoutant A à B, il résulte ∞. L'équation $\infty - A = B$ me donne $B + A = \infty$, et pareillement $\infty - B = A$: or, + comme A est une valeur finie donnée dans la supposition, et que A est la différence finie donnée entre ∞ et B, il résulte que l'on peut trouver une différence finie dans toute valeur infinie.

D'où l'on voit qu'il est possible d'assigner à une étendue infinie une différence finie, sans lui enlever son caractère d'infini. L'infini, par cela seul qu'il est tel, implique tout ce qui appartient à l'ordre d'infini qui lui est propre. Prenons quelle que ce soit de ces valeurs infinies; à la considérer comme une différence, il résultera une différence finie. Mais, loin de prouver contre l'infini de la valeur en question, ce fait le confirme; car il prouve que tout le fini se trouve compris dans l'infini.

Dans ce cas, le terme à soustraire sera infini sous un certain rapport, mais non dans l'ordre de décroissance, en tant qu'il lui manque la quantité qu'on lui a enlevée.

87. Il existe contre la possibilité d'une étendue infinie absolue un argument qui me semble plus difficile à résoudre. Je m'étonne que les adversaires de cette possibilité ne l'aient point relevé ; le voici.

Le fait de l'existence d'une étendue infinie admis, Dieu peut anéantir cette étendue, et créer une étendue nouvelle également infinie. La somme totale des deux étendues est plus grande que chacune d'elles en particulier : donc aucune des deux étendues ne sera véritablement infinie. Rien n'empêche de supposer cet anéantissement répété à l'infini ; d'où il résulte une série d'étendues infinies. Les termes de cette série ne peuvent exister en même temps, puisqu'une étendue infinie actuelle exclut les autres ; donc, comme la somme de toutes les étendues est plus grande qu'un nombre quelconque d'étendues partielles, l'étendue infinie absolue se doit trouver non dans les nombres partiels, mais dans la somme ; donc l'étendue infinie en acte ou actuelle est intrinsèquement impossible.

Pour résoudre la difficulté, distinguons entre l'étendue en soi et la chose étendue. Toute la question repose sur la possibilité intrinsèque de l'infinité de l'étendue considérée en elle-même, abstraction faite du sujet dans lequel cette étendue se trouve. L'on fait passer sous nos yeux une série d'étendues infinies

qui se succèdent; mais cette succession s'opère entre des êtres étendus dont le nombre va se multipliant: elle ne s'opère point dans l'étendue elle-même.

L'idée pure de l'étendue infinie n'est point augmentée par les nouvelles étendues que nous pouvons concevoir: l'étendue apparaît, disparaît, reparaît, et disparaît encore, mais sans augmenter. La succession prouve la possibilité intrinsèque de son apparition, de sa disparition; elle prouve qu'elle est essentiellement contingente, puisqu'il ne lui répugne pas de cesser d'être lorsqu'elle est, et de passer de nouveau du non-être à l'être. Étudions nos idées: nous verrons qu'il nous est impossible d'agrandir par aucune supposition l'étendue infinie lorsqu'une fois nous l'avons conçue ainsi, et que tout se réduit à une successions de productions et d'anéantissements. L'idée de l'étendue infinie m'apparaît comme un fait primitif de notre esprit; cette infinité que nous imaginons dans l'espace n'est que le résultat des efforts de l'idée qui veut se formuler dans une réalité. L'homme a reçu du Créateur le don de l'intuition sensible et la possibilité de dilater cette intuition dans une proportion infinie : or, pour cela, nous avions besoin de l'idée d'une étendue infinie.

CHAPITRE XIII.

SI L'ÉTENDUE INFINIE EXISTE.

88. Une étendue infinie est-elle possible? Y a-t-il

une étendue infinie? — Questions essentiellement différentes, puisque l'on peut en même temps affirmer pour l'une et répondre négativement pour l'autre.

Descartes prétend que l'étendue de l'univers est indéfinie; mais ce mot indéfini, qui peut offrir un sens rationnel lorsqu'on s'en sert en vue de la portée de notre esprit, perd sa valeur lorsqu'on l'applique aux choses. L'étendue du monde est indéfinie dans ce sens que nous ne pouvons lui assigner des limites; mais dans la réalité, les limites du monde existent ou n'existent pas; point de moyen terme entre le oui et le non, et partant entre l'existence des limites et leur non-existence; si elles existent, l'étendue du monde est finie; infinie si elles n'existent pas.

Ou l'argument de Descartes prouve que le monde est infini ou il ne prouve rien; s'il nous est permis de reculer indéfiniment les limites du monde, parce que nous concevons indéfiniment une étendue nouvelle au delà de toute étendue, la série de concepts dans laquelle nous entrons n'ayant point de terme, nous devons transporter à l'objet, c'est-à-dire à l'étendue du monde, l'infini des concepts.

Par malheur, l'argument du philosophe français manque de base; Descartes passe de l'ordre idéal ou plutôt de l'ordre imaginaire à l'ordre réel; transition qu'une saine logique ne saurait permettre.

89. Selon Leibnitz, Dieu pouvait créer l'univers matériel fini dans son étendue; mais il ne l'a point voulu. «Je ne dis point, comme on me l'impute, que Dieu ne puisse donner une limite à l'étendue de la

matière; mais il semble qu'il ne l'ait point voulu et qu'il soit de sa sagesse de ne le point vouloir.» (Correspondance de Leibnitz et de Clarke. Réponse à la quatrième réplique de Clarke, § 73.) L'opinion de Leibnitz tient à son système général, l'optimisme; système contre lequel on peut soulever de nombreuses difficultés. Je n'ai point à m'en occuper ici.

90. S'il m'est permis d'émettre une opinion, j'ose dire que la question présente ne saurait être résolue par la philosophie toute seule. Je ne vois de nécessité intrinsèque ni pour ni contre l'existence d'une étendue infinie; l'idée ne nous apprend rien; c'est à l'expérience à nous instruire. Or il s'agit ici d'une étendue infinie; que peut l'expérience? L'étendue du monde échappe à toute appréciation; voilà le seul fait que nous puissions affirmer. A mesure que la science astronomique étend ses conquêtes, de nouvelles profondeurs se découvrent dans l'océan de l'espace. Où est le bord? Cet océan a-t-il des rivages? La raison ne trouve en elle-même aucune réponse définitive. Que savons-nous, pauvres insectes, dont la vie n'est qu'une agitation d'un moment sur un grain de poussière que nous appelons le globe de la terre?

CHAPITRE XIV.

SUR LA POSSIBILITÉ D'UN NOMBRE INFINI ACTUEL.

91. Un nombre infini est-il possible? Est-il pos-

sible d'unir les deux idées nombre et négation de limite sans tomber dans une contradiction?

Quelque grand que soit un nombre, nous pouvons concevoir un nombre plus grand ; ce qui semble indiquer qu'un nombre existant ne saurait être infini d'une manière absolue. En effet, réalisez ce nombre ; une intelligence pourra le connaître, et partant le multiplier par deux, par trois. Ce nombre peut être augmenté ; donc il n'est pas infini.

Cette difficulté, insoluble en apparence, s'évanouit devant une réflexion bien simple : c'est que l'acte intellectuel dont il s'agit, c'est-à-dire la multiplication, serait impossible dans la supposition de l'existence d'un nombre infini. Admettons que l'intelligence ignorât l'infinité du nombre ; la multiplication, faite dans cette hypothèse, donne pour résultat une contradiction. Un nombre infini absolu ne peut être augmenté ; il y a répugnance ; l'infini impliquant tous les produits possibles ne se multiplie pas.

92. Le nombre infini absolu ne saurait s'exprimer ni en valeur algébriques ni en valeur géométriques. Si l'expression représentait un infini absolu, nulle combinaison ne la pourrait augmenter ; par cela seul qu'on suppose qu'elle peut être multipliée par d'autres nombres finis ou infinis, son infinité n'est point prise en un sens absolu.

La fraction $\frac{a}{o}$ n'exprime point, dans la rigueur du mot, un véritable infini ; en effet, quelle que soit la valeur de $\frac{a}{o}$, cette valeur sera toujours moindre que

$\frac{2a}{o}$ et en général que $\frac{na}{o}$, n représentant une valeur au-dessus de l'unité.

93. Il est pareillement impossible de représenter un nombre infini en valeurs géométriques.

Soit une ligne d'un mètre de longueur; que si nous prolongeons cette ligne à l'infini, en des directions opposées, nous aurons un nombre infini de mètres, puisque le mètre sera répété un nombre infini de fois. L'expression du nombre des mètres sera l'expression d'une valeur infinie. Toutefois je prétends que ce nombre n'est pas infini, et je le prouve: chaque mètre comprend dix décimètres; partant le nombre des décimètres contenus dans la ligne infinie est dix fois plus fort que le nombre des mètres; donc le premier nombre n'est pas infini. Nous pouvons appliquer aux décimètres le même raisonnement; ceux-ci se peuvent subdiviser en centimètres, lesquels à leur tour se subdivisent en millimètres, etc. Or il est évident que le nombre exprimant chacune des valeurs moindres sera respectivement autant de fois plus grand que le nombre supérieur, selon la subdivision exprimée. Il y aura dix fois plus de décimètres que de mètres, dix fois plus de centimètres que de décimètres, etc., et ainsi dans une progression infinie, la divisibilité de la valeur linéaire n'ayant point de limites.

94. Il semble qu'en poussant jusqu'à l'infini la divisibilité d'une ligne infinie, les éléments qui constituent cette ligne nous doivent donner un nombre infini. Toutefois il n'en est rien. Qui ne voit, en effet,

que l'on peut tirer une infinité de lignes indépendamment de la ligne supposée? Or, comme toutes ces lignes sont divisibles à l'infini, il résulte, avec la dernière évidence, que la somme de leurs éléments doit l'emporter sur quelle que ce soit des lignes isolées.

95. Seul un solide infini dans toutes ses dimensions pourrait représenter un nombre infini de parties comme valeurs d'étendue; encore faudrait-il diviser ces parties à l'infini, et, même dans ce cas, nous n'aurions point, dans la rigueur absolue du mot, un nombre infini, bien que nous eussions le plus grand qui se puisse imaginer en valeurs d'étendue.

Le nombre des parties, disons-nous, ne serait point infini d'une manière absolue; car on peut concevoir d'autres êtres que des êtres étendus. Or, en comprenant tous ceux-ci sous l'idée générale d'êtres, nous aurions un nombre plus grand que celui des êtres dont l'ensemble forme l'étendue.

96. Même dans la supposition d'une espèce d'êtres multipliée à l'infini, le résultat n'est point un nombre absolument infini, par la raison que nous avons signalée dans le paragraphe précédent. L'existence d'une espèce d'êtres n'implique point l'impossibilité d'une autre espèce d'êtres; donc, en dehors de l'infinité supposée, il est d'autres nombres, lesquels, réunis au premier, doivent constituer un nombre plus grand.

97. L'existence d'un nombre absolument infini exige: 1° l'existence d'un nombre infini d'espèces d'êtres; 2° l'existence d'un nombre infini d'individus

dans chaque espèce. Voyons si ces conditions se peuvent réaliser.

98. Il peut exister des espèces d'êtres en nombre infini; la question paraît hors de doute. L'échelle des êtres est placée entre deux extrêmes : le néant et la perfection infinie. L'espace qui sépare ces deux extrêmes est infini; les êtres peuvent se distribuer dans cet espace en une gradation infinie.

99. La possibilité intrinsèque d'une gradation infinie dans l'échelle des êtres une fois admise, reste à savoir si cette gradation est non-seulement idéale, mais réelle, c'est-à-dire si elle pourrait être réalisée. La puissance de Dieu est infinie; si la gradation infinie est intrinsèquement possible, Dieu la peut réaliser, parce que tout ce qui n'est point intrinsèquement impossible relève de la toute-puissance de Dieu. D'autre part, Dieu est infiniment libre; donc il peut vouloir tout ce qui peut-être. Que si l'infinité dans les espèces des êtres, distribués sur une échelle infinie, ne répugne point, ces êtres, multipliés à l'infini, pourraient exister si Dieu l'eût voulu. Dès lors, en refusant toute limite au nombre des espèces comme à celui des individus de chaque espèce, il semble que le nombre infini devrait exister, puisqu'il est impossible d'imaginer ni augmentation ni limite à cet ensemble de tous les êtres.

Dans cette supposition, les êtres créés seraient parfaits chacun dans leur sphère, au plus haut degré de perfection. Tout ce qui se pourrait imaginer existerait déjà, à partir du néant jusqu'à la perfection infinie.

100. Observons toutefois que les êtres créés, quelle que fût leur perfection, devraient relever d'un autre être ; seul, l'être infini échappe à cette condition. Donc tous les êtres seraient limités, et partant finis.

101. Mais le caractère de fini, essentiel à tous les êtres créés, implique-t-il une limite déterminée que ces êtres ne puissent franchir? Si cette limite existe, le nombre des espèces possibles n'est-il point aussi limité? Et si ces espèces ne sont pas infinies, le nombre infini n'est-il pas une illusion?

La possibilité intrinsèque d'une échelle infinie dans la distribution des êtres me semble hors de doute (98) ; gardons-nous toutefois de résoudre légèrement cette difficulté. A nous en tenir aux concepts indéterminés, nous ne voyons point de limite possible ; mais en serait-il de même si nous avions la connaissance intuitive des espèces? Pouvons-nous affirmer que dans les propriétés particulières des êtres, combinées avec la limitation et la dépendance qui leur sont essentielles, nous ne découvririons point un terme qu'elles ne peuvent dépasser en vertu de leur nature même? Nous l'avons dit : la philosophie est impuissante à résoudre ces questions ; qu'il nous suffise de les poser.

102. Quoi qu'il en soit de l'infinité des espèces et de leur perfection respective, je ne crois point possible l'existence d'un nombre actuellement infini.

En effet, parmi ces espèces, il faudrait comprendre les intelligences actives par succession ; à savoir l'homme qui pense et veut d'une manière *successive*.

Ces intelligences peuvent compter leurs actes : la conscience l'atteste ; donc point de nombre infini : ces actes, par cela seul qu'ils sont successifs, ne pouvant être en même temps.

103. L'on répondra peut-être que tous les esprits, y compris le nôtre, pourraient bien n'avoir qu'un seul et même acte d'intelligence et de volonté. Mais cette hypothèse a le double inconvénient, et de se trouver en contradiction avec la nature des êtres créés, êtres finis, partant sujets au changement, et d'éliminer d'un seul coup de nombreuses espèces d'êtres. Ainsi, loin de sauvegarder l'infini dans le nombre, elle le rend impossible. Et d'ailleurs comment nier la possibilité de ce qui est? Or si, comme l'expérience l'atteste, il existe des êtres successivement actifs, pourquoi nier leur possibilité, dans la supposition que la toute-puissance divine eût exercé dans sa plénitude sa force créatrice infinie?

104. Cette difficulté, tirée de la nature même des intelligences finies, et qui semble prouver l'impossibilité de l'existence d'un nombre infini, prend une force nouvelle, si l'on considère la question sous un point de vue plus général.

L'existence d'un nombre infini absolu exclut l'existence d'un *nombre* quelconque en dehors de cet infini. Or non-seulement les substances, mais les modifications se peuvent compter. Je l'ai déjà prouvé quant aux modifications de l'esprit, et je pourrais le prouver de même en général pour tous les êtres finis. Tout être fini est changeant ; or les changements de ces êtres

se comptent. Les modifications que ces changements entraînent ne peuvent exister en même temps, parce que certaines de ces modifications s'excluent ; donc il ne peut exister actuellement de nombre infini.

105. Appliquons cette observation au monde sensible. Le mouvement est une modification qui s'applique à tous les corps ; modification essentiellement successive. Un mouvement coexistant dans ses diverses parties et dans les états divers qu'il entraîne est une absurdité.

Deux choses contradictoires ne peuvent exister en même temps ; or, parmi les modifications du mouvement, il en est un grand nombre de ce genre. Une ligne tombant sur une autre et tournant autour d'un point décrit successivement divers angles. Autre est l'angle de 45 degrés, autre un angle de 30, de 40, de 70 ou de 80 degrés, lesquels s'excluent réciproquement. Une portion de matière formera diverses figures, selon la disposition des parties qui la composent. Une sphère ne sera point un cube : ces deux solides ne peuvent être en un même temps formés d'une même portion de matière.

106. Variété implique *numération*. Nous mesurons le mouvement en lui appliquant l'idée de nombre ; nous comptons les formes que certaines portions de matière, par exemple un morceau de cire, peuvent prendre et garder. Donc l'impossibilité intrinsèque de l'existence d'un nombre actuel infini, ressort de la nature même des choses.

107. Cette démonstration me semble évidente ;

toutefois je dis *il me semble*, parce que les raisonnements en apparence les plus clairs, les mieux enchaînés, les plus concluants, ne sont pas toujours exempts d'erreur. Que de fois nous avons pris les illusions de notre esprit pour des vérités incontestables! Cela dit, peut-être dois-je faire observer que, pour combattre notre démonstration, il faut nier les idées premières qui suivent : exclusion entre l'être et le non-être ; nécessité de la succession et du temps pour la réalisation des choses contradictoires.

108. On objectera peut-être que des modifications contradictoires ne sauraient entrer dans le nombre infini, lequel n'embrasse que le possible ; mais cette observation, loin d'infirmer, fortifie ma démonstration. En effet, le nombre infini absolu implique négation absolue de limite. Par cela seul que je cherche à réaliser ce concept, je me trouve en présence d'une contradiction ; donc cette réalisation est impossible, le concept général et indéterminé s'étendant au delà de tout nombre réalisable.

109. Que s'il en est ainsi, c'est que le concept indéterminé fait abstraction de toute condition, y compris la condition de temps ; or la réalité ne fait ni ne peut faire abstraction de ces conditions. De là le conflit entre l'idée et la réalisation de l'idée ; et voilà pourquoi la réalisation étant impossible, le concept n'est pas contradictoire.

Soit un nombre réalisé, lequel comprend toutes les espèces et tous les individus possibles. Laissant la réalité pour le concept de nombre infini, nous pou-



vons dire: l'infini en nombre implique négation absolue de limites; or, si nous revenons au nombre réalisé, nous lui trouvons une limite; car à ce nombre pris en général, nous pouvons toujours ajouter un autre nombre exprimant des modifications nouvelles. Supposons que les unités réalisées, quelque grand que soit leur nombre, soient exprimées par M dans l'instant A. L'instant B présente un nouvel ensemble d'unités que nous pouvons exprimer par N; or N + M est supérieur à N ou M seuls; donc ni N ni M ne sont infinis d'une manière absolue. Le concept indéterminé fait abstraction des instants et se rapporte à la somme; il implique des termes contradictoires qui ne sauraient exister en même temps.

CHAPITRE XV.

IDÉE DE L'ÊTRE ABSOLUMENT INFINI.

110. L'idée de l'infini, en général, offre de grandes difficultés; les difficultés que présente l'idée de l'être absolument infini ne sont pas moindres. Nous avons constaté l'existence de divers ordres d'infinis, chacun de ces infinis étant un concept formé par l'association de deux idées: l'idée d'un être particulier, l'idée de négation de limite. Mais il est facile de voir que nul de ces infinis n'est infini dans la rigueur du mot et ne saurait être confondu avec l'être infiniment parfait. L'idée de cet être, bien que très-incomplète, tant que

nous vivons de la vie présente, peut se prêter à une analyse relativement approfondie. Certains auteurs passent légèrement sur cette idée: je ne saurais les approuver. Les difficultés devant lesquelles nous allons nous trouver dans cette analyse montreront, je l'espère, la nécessité d'une réflexion sérieuse; on ne comprend pas assez peut-être combien il importe d'avoir une compréhension claire du mot infini, lorsqu'on l'applique à Dieu.

111. Qu'est-ce qu'un être absolument infini? — L'on répond par cette notion générale: c'est celui qui exclut toute négation d'être, et l'on croit avoir tout expliqué. Oui, l'être infini exclut toute négation d'être; vérité incontestable, mais tellement au-dessus de notre faible raison que nous nous trouvons dans les ténèbres les plus profondes lorsque nous cherchons à pénétrer son véritable sens.

112. Si l'être absolument infini ne comporte aucune négation d'être, on ne pourra rien nier de Dieu; que dis-je? on pourra tout affirmer de lui; Dieu sera toute chose. Ainsi l'idée de l'infini nous jette dans le panthéisme. Que si, par rapport à l'être infini, je puis établir une proposition négative vraie, il y a donc en Dieu une négation d'être. Dira-t-on que ces propositions négatives ne nient autre chose qu'une négation? Ce serait une erreur; car en réalité, l'on nie de Dieu des choses positives. Lorsque je dis : Dieu n'est pas étendu, Dieu n'est pas l'univers, je nie de Dieu l'étendue, c'est-à-dire une réalité ; je nie de Dieu une réalité, l'univers. Donc les propositions négatives, appliquées

à Dieu, ne nient point seulement des négations, mais des réalités.

Il est vrai que les réalités niées étant imparfaites, ces réalités répugnent à Dieu. Mais il s'agit ici d'expliquer l'idée de l'absolu infini ; et toute la difficulté est de savoir si l'idée de l'infini absolu se peut expliquer par l'absence absolue de négation d'être. Ces réalités sont-elles quelque chose ? Les nier de Dieu, c'est nier un certain être ; et comme la proposition ne peut être vraie dans le cas où la négation de l'être nié n'existerait point en Dieu, il n'est donc pas entièrement exact de prétendre que l'être absolument infini est celui qui n'admet aucune négation d'être.

113. Il y a plus ; il semble qu'un être de cette nature ne pourrait avoir aucune propriété, car les propriétés positives s'excluent les unes les autres : l'intelligence et l'étendue, propriétés positives, s'excluent. Le libre arbitre et la nécessité s'excluent pareillement ; donc attribuer à l'être infini toutes les propriétés, c'est le convertir en un ensemble de contradictions et d'absurdités ; c'est tomber dans le panthéisme.

114. L'être infini embrasse la totalité de l'être en tant qu'il n'implique point d'imperfection ; je l'admets, et cela est vrai. Toutefois, il nous reste encore de graves difficultés à résoudre. Que faut-il entendre par le mot perfection ? — par le mot imperfection ? — Questions bien difficiles. Toutefois, impossible de faire un pas avant d'avoir fixé le sens de ces mots.

115. L'idée de perfection implique l'idée d'être; le néant ne peut être parfait; il y a contradiction dans ces deux termes, non-être et parfait.

116. Tout être n'emporte point perfection absolue, puisqu'il y a des manières d'être qui impliquent imperfection: ce qui est perfection pour une chose est imperfection pour une autre.

117. Dans les êtres finis, la perfection est relative: une fabrique très-parfaite serait un temple très-imparfait; tel tableau orne une galerie et serait une profanation dans un sanctuaire. La perfection semble consister en une certaine appropriation de la chose à la fin qui lui convient. Or on ne saurait appliquer cette idée à l'être infini, lequel n'a et ne peut avoir d'autre fin que lui-même: donc la perfection dans l'infini pur doit être absolue.

118. Si la perfection est être, il semble que la perfection de l'être infini doit consister en certaines propriétés, lesquelles sont en lui d'une manière formelle, et partant excluent toute imperfection. Que serait un être absolument indéterminé, c'est-à-dire sans aucune propriété? Que serait *une chose* sans intelligence, sans volonté, sans liberté? Les propositions dans lesquelles on attribue à Dieu ces propriétés sont vraies: donc les propriétés existent réellement dans le sujet auquel on les attribue.

119. Un être infiniment parfait implique toute perfection; mais dans quel sens faut-il entendre ici le mot *toute?* de quelles *perfections* s'agit-il? De celles qui n'impliquent point répugnance? Mais à quoi se

rapporte la répugnance? Ou il est question d'une répugnance réciproque, ou de répugnance avec un tiers. Dans le premier cas, nous avons à présupposer l'un des deux extrêmes, afin que l'autre puisse répugner; or, lequel des deux faut-il préférer? Dans le second, quel sera ce tiers auquel la répugnance se rapporte? Sur quoi repose cette répugnance?

Que si, par toute perfection, l'on entend *tout* ce que l'homme peut concevoir, la difficulté reste. Nos conceptions ne peuvent être infinies. — En appeler aux conceptions de l'être infini lui-même pour expliquer ses perfections, c'est tomber dans une pétition de principe.

Ces difficultés sont graves; nous les résoudrons en précisant les idées.

120. On peut nier une chose d'une autre, de deux manières: en appliquant la négation à une propriété ou à un individu. Soit cette proposition négative: « Une superficie n'est pas un triangle. » Ici je puis rapporter l'attribut ou à l'espèce triangle en général, ou à un individu de l'espèce: dans le premier cas, je nie que la figure soit triangulaire; dans le second, que la figure soit le triangle donné. Dieu n'est pas étendu: je nie une propriété; Dieu n'est pas le monde: je nie un individu.

Un être ne sera infini dans le sens absolu qu'à la condition qu'on ne puisse nier de lui aucune espèce d'être, et que l'affirmation de l'attribut ne blesse point le principe de contradiction. Cette condition est absolument indispensable, si l'on ne veut convertir l'être

infini en un assemblage monstrueux et d'absurdités contradictoires.

Ces préliminaires posés, je vais tenter une sorte d'explication de l'idée d'infini absolu, non dans le sens abstrait, mais en tant qu'elle est appliquée à un être réellement existant.

CHAPITRE XVI.

L'ON AFFIRME DE DIEU TOUTE LA RÉALITÉ CONTENUE DANS LES CONCEPTS INDÉTERMINÉS.

121. Nous avons vu que nos connaissances sont comprises en deux classes : les unes générales et indéterminées, les autres intuitives (Liv. IV.).

Les objets de ces connaissances se peuvent affirmer de Dieu, à moins qu'ils n'impliquent contradiction.

122. Être et non-être, substance et accident, simple et composé, cause et effet, voilà les concepts généraux et indéterminés. Tout ce qu'il y a de réel dans ces concepts, on l'affirme de Dieu.

On affirme de l'Être infini, l'être ou la réalité d'existence.

123. L'Être infini est une chose qui est ; ce qui n'est pas n'a nulle propriété.

124. On affirme de l'Être infini la substance, c'est-à-dire qu'il subsiste par lui-même.

Je ne recherche point si les idées d'être et de substance s'appliquent dans le même sens à Dieu et aux créatures. Je renvoie la question aux écoles.

Il doit être entendu seulement, et cela suffit à ma thèse, que j'applique à l'Être infini l'idée d'être en tant qu'opposée à l'idée de non-être, et l'idée de substance en tant qu'opposée à celle d'accident. Être subsistant par lui-même et ne relevant que de lui.

125. L'idée d'accident ne se peut appliquer à l'Être infini : or cette condition n'enlève à l'Être infini rien de positif. Nier ici, c'est affirmer une perfection, par exemple, celle de n'avoir en aucune façon besoin d'être inhérent à un autre être. Il y a plus ; par cela même qu'on lui attribue l'être substance, on lui refuse l'être accident : substance et accident sont deux idées contradictoires qui ne se peuvent attribuer simultanément au même sujet.

126. On affirme de Dieu qu'il est simple ; il n'y a point là de négation. Ce qui est simple est un. (Voir liv. VI, chap. II et III.) Le composé est un ensemble d'êtres : si les parties sont réelles, et c'est la condition nécessaire de toute composition, le résultat est un ensemble d'êtres réels subordonnés à une certaine loi d'unité. Dieu est simple, disons-nous, c'est-à-dire, Dieu n'est point un ensemble d'êtres, mais un seul être ; loin d'impliquer une négation, cette proposition affirme une existence qui n'est point partagée entre divers êtres.

127. L'idée de cause, c'est-à-dire d'activité produisant la transition du non-être à l'être, ou d'un certain mode d'être à un autre mode, est également attribuée à Dieu. Cette idée implique une affirmation d'être, puisque la cause est non-seulement être, mais

un être abondant en perfections qu'il communique à d'autres êtres.

128. L'idée d'effet ne se peut appliquer à Dieu ; mais ceci, loin d'être une négation, est une affirmation. Tout effet est une chose produite, et, partant, qui a passé du non-être à l'être : nier la qualité d'effet, c'est écarter la négation d'être, c'est affirmer la plénitude de l'être.

129. Cc que nous avons dit des idées de cause et d'effet peut s'étendre aux idées nécessaire et contingent. La proposition négative : Dieu n'est pas contingent, est une affirmation ; car la *contingence* est la possibilité de n'être pas. Nier cette possibilité, c'est affirmer la nécessité d'être ; ce qui est perfection et plénitude de perfection.

CHAPITRE XVII.

COMMENT L'ON AFFIRME DE DIEU CE QUE LES IDÉES INTUITIVES CONTIENNENT DE NON CONTRADICTOIRE.

—

130. Tout ce que les concepts généraux et indéterminés contiennent de positif se peut affirmer de Dieu ; nous l'avons prouvé. Nos idées intuitives, par rapport à notre entendement, se réduisent à ce qui suit : sensibilité passive, sensibilité active, intelligence, volonté. Voyons si nous pouvons porter à l'égard de ces idées le même jugement.

131. La sensibilité passive, c'est-à-dire la forme

sous laquelle les objets du monde extérieur se présentent à nos sens, ne saurait être attribuéé à l'Être infini. « L'Être infini n'est point passivement sensible. » Proposition rigoureusement vraie. Nous allons voir si elle nie de Dieu quelque chose de positif.

La forme de la sensibilité passive est l'étendue dans laquelle entre l'idée de multiplicité. Étendue implique ensemble de parties. Refuser à Dieu l'étendue, c'est affirmer qu'il est simple, c'est nier qu'il soit un ensemble d'êtres, c'est affirmer l'unité individuelle de sa nature.

132. Abstraction faite de l'étendue, il n'y a dans la sensibilité passive des objets qu'un rapport de causes produisant en nous les effets que nous nommons sensations. Cette causalité se peut affirmer et se doit affirmer de Dieu. En effet, la cause infinie est capable de produire en nous toutes les sensations, sans nul intermédiaire.

133. Cette proposition négative : « l'être infini n'est point matériel, » a le même sens que celle-ci : « l'être infini n'est point passivement sensible. » La nature intime de la matière nous est inconnue ; ce que nous en savons, c'est qu'elle s'offre intuitivement à notre sensibilité, comme un objet multiple, sous forme d'étendue. Donc nier que Dieu soit matériel ou corporel, c'est nier qu'il soit sensible, ou multiple sous une forme étendue.

134. Les propriétés de la matière, comme la mobilité, l'impénétrabilité, la divisibilité et autres propriétés semblables, se rapportent toutes à l'étendue

ou à quelque impression particulière excitée en nos sens. Les difficultés que l'on pourrait soulever sur tous ces points se trouvent résolues dans les paragraphes précédents.

L'inertie ou l'indifférence pour le mouvement ou le repos est une propriété purement négative ; incapacité pour toute action, absence d'un principe interne productif des changements, disposition purement passive à recevoir tout changement.

135. Ainsi refuser à Dieu la sensibilité passive ou une nature corporelle, c'est affirmer l'indivisibilité de Dieu, son activité créatrice, son immutabilité.

136. La sensibilité active, ou si l'on veut la faculté de sentir, présente deux caractères qu'il convient de définir. Il a y deux choses dans la sensation : 1° l'affection causée dans l'être sensitif par l'objet sensible ; 2° la représentation de l'être sensible dans l'être sensitif.

La première propriété est purement passive et suppose la possibilité d'être affecté par un objet, c'est-à-dire la sujétion au changement. Cette propriété ne convient ni ne peut convenir à l'être infini ; la lui refuser, c'est affirmer son immutabilité.

La seconde est une sorte de connaissance d'un ordre inférieur par laquelle l'être sensitif perçoit à sa manière l'objet sensible. La représentation de tout ce qui est ou peut être doit se trouver dans l'être infini ; partant l'être infini embrasse dans ses perceptions tout ce que les facultés sensitives ont de perceptif

intuitivement. Ainsi, ce que la sensibilité nous transmet des objets extérieurs, ce qu'elle nous révèle intérieurement du monde objectif, tout cela se doit trouver dans la représentation que l'intelligence infinie possède et voit au dedans d'elle-même. Sous quelle forme se présentent les objets à l'intuition de l'être infini? Nul ne le sait. Mais rien de ce qu'il y a *de vérité* dans les représentations sensitives n'échappe à cette intuition.

137. Il y a dans l'intelligence des objets ou dans leur perception, abstraction faite des formes de la sensibilité, quelque chose de positif, à savoir la perception des êtres et leurs rapports; mais cette perception est souvent accompagnée en nous d'une circonstance négative, c'est-à-dire qu'elle manque d'un objet déterminé auquel se puisse rapporter le concept général. L'être infini qui voit en une seule intuition et ce qui existe et ce qui peut exister, embrasse tout le positif de l'intelligence; le négatif, en tant qu'imperfection, n'existe point en lui.

138. Il est évident que l'on doit affirmer de Dieu la volonté. Comment refuser, en effet, à l'être infini cette activité intime, spontanée, qui se nomme vouloir, et qui, par nature, n'implique aucune imperfection?

139. La volonté en Dieu, bien qu'éminemment une et simple, est volonté nécessaire ou volonté libre, selon les objets auxquels elle se rapporte; ceci donne lieu à diverses propositions négatives qu'il est à propos d'examiner.



On dit: Dieu ne peut vouloir le mal moral; proposition négative, au point de vue logique, mais affirmative au fond. Dieu ne peut vouloir le mal moral, parce que sa volonté est invariablement fixée dans le bien; type sublime qui n'est autre que l'essence infinie elle-même, objet éternel de sa contemplation. L'impuissance pour le mal est une perfection de Dieu; c'est l'attribut infiniment parfait d'une sainteté infinie.

140. La volonté divine peut avoir rapport à des objets extérieurs, lesquels étant finis se prêtent à diverses combinaisons; or ces combinaisons, subordonnées à la fin que se propose l'agent qui les produit, relèvent de lui quant à leur existence. Dire que Dieu reste libre d'accomplir tel ou tel acte ou n'est point forcé de l'accomplir, c'est constater en Dieu une perfection: à savoir la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, de vouloir d'une telle façon certains objets, lesquels ne sauraient enchaîner la volonté infinie; parce qu'ils sont finis dans leur nature.

141. D'où il suit que l'on peut affirmer de l'être absolument infini toute réalité non contradictoire contenue dans les idées générales, soit indéterminées, soit intuitives. Il n'en est point ainsi des réalités individuelles (120) et finies; il y aurait contradiction. Ces deux propositions: « l'être infini est l'univers corporel, » « l'être *infini*, est essentiellement *fini*, » sont identiques. Même contradiction dans toute proposition dont le sujet est l'être infini et l'attribut une réalité distincte de l'être infini. Nous

reviendrons sur cette question à propos du panthéisme, en traitant des substances.

CHAPITRE XVIII.

L'INTELLIGENCE ET L'ÊTRE ABSOLUMENT INFINI.

142. L'être infini est autre chose qu'un objet vague ou que l'idée générale d'être. L'être infini est doué de propriétés vraies, lesquelles s'identifient sans cesser d'être réelles avec son essence infinie. Un être qui n'est point quelque chose, dont on ne peut affirmer aucune propriété, est un être mort; concept indéterminé dont nous ne pouvons comprendre la réalisation. Ce n'est point ainsi que l'humanité tout entière a connu l'être infini : l'idéé d'activité a toujours été unie à l'idée de Dieu; activité personnelle et fixe : intérieurement, activité d'intelligence; extérieurement, activité productrice des êtres.

143. L'idée d'activité en général n'exclut point toute imperfection; l'activité pour le mal est une activité imparfaite : l'activité en vertu de laquelle les êtres sensibles agissent les uns sur les autres est assujettie aux conditions de mouvement et d'étendue, et, partant imparfaite. L'activité intrinsèquement pure, qui, de soi, n'implique aucune imperfection, c'est l'activité intellectuelle; activité inoffensive; faculté sans tache qui, laissée à elle-même, ne se souille jamais.

144. Comprendre le bien est une choss bonne en

soi; comprendre le mal est pareillement une chose bonne; mais s'il est bon de vouloir le bien, il est mal de vouloir le mal; de là une différence entre l'entendement et la volonté; celle-ci peut être souillée par son objet; l'entendement ne se souille jamais. Le moraliste connaît, examine, analyse les plus grandes iniquités; il étudie les détails de la corruption la plus dégradante; le politique connaît les passions, les misères, les crimes de la société; le jurisconsulte, l'injustice sous tous ses aspects; le naturaliste et le médecin arrêtent leur regards sur les objets les plus difformes et les plus impurs; leur intelligence n'en est point souillée. Dieu connaît tout mal qui se trouve ou qui peut se trouver dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, et son intelligence demeure toujours pure et immaculée.

145. Les êtres créés abusent de la liberté en tant que liberté, parce que, de soi, elle est principe d'action et peut être dirigée vers le mal; mais on ne peut abuser de l'intelligence. L'intelligence est de soi un acte immanent et intransitoire dans lequel sont représentés les objets réels ou possibles; l'abus commence seulement alors que la volonté libre combine les actes de l'esprit et les coordonne en vue d'une action mauvaise. Jusqu'à ce qu'un acte de volonté s'introduise dans les combinaisons intellectuelles, il n'y a point de connaissance mauvaise. Tel ensemble de ruses et de perfidies horribles, combinées en vue du plus grand de tous les crimes, peut n'être que l'innocent objet d'une contemplation intellectuelle.

146. Admirable chose que l'intelligence. Les rapports, l'harmonie, la règle, les sciences, les arts, on lui doit tout; ôtez l'intelligence, il ne reste rien. Elle a été avant tous les mondes; éteignez l'intelligence, l'univers n'est plus qu'un tableau magnifique sous le regard glacé de la mort.

147. A mesure que les êtres s'élèvent dans l'ordre de l'intelligence, leur perfection augmente. Au sortir de la sphère des objets insensibles et en remontant dans l'ordre de la représentation sensitive, commence un nouveau monde dont le premier anneau est l'animal et dont le dernier se perd dans l'intelligence. La morale est une effloraison de l'intelligence ou plutôt une loi de l'intelligence; loi de conformité avec un type infiniment parfait. L'intelligence explique la morale; sans intelligence celle-ci est une absurdité. L'intelligence a ses lois, elle a ses devoirs, droits et devoirs qui ne relèvent que d'elle-même; ainsi le soleil s'allume à ses propres rayons. L'intelligence explique la liberté; ôtez l'intelligence, la liberté est absurde; la causalité elle-même n'est plus qu'une force brutale, agissant sans objet, sans direction, une force sans raison d'être, c'est-à-dire la plus grande des absurdités. Les théologiens ont dit: l'attribut constitutif de l'essence de Dieu, c'est l'intelligence; vérité philosophique pleine de sens et de profondeur.

148. Dans l'acte intellectuel l'être ne sort point de lui-même; comprendre est un acte immanent qui peut s'étendre à l'infini, qui peut s'exercer avec une intensité infinie, sans que l'être intelligent se répande

au dehors. Plus vive et plus forte est la compréhension en acte de l'être intelligent, plus profonde est la concentration de cet être dans l'abîme de la conscience. L'intelligence est essentiellement active; elle est activité. Voyez ce qui se passe dans l'homme; il pense; la volonté s'éveille et veut; il pense, et le corps entre en mouvement; il pense, et ses forces se multiplient, et toutes ses puissances sont soumises à la pensée. Imaginons une intelligence infinie en intensité et en étendue, une intelligence dans laquelle il n'y ait aucune alternative de repos et d'activité, d'énergie et d'abattement; une intelligence infinie se connaissant infiniment elle-même, connaissant un nombre infini d'objets réels ou possibles, d'une connaissance infiniment parfaite; une intelligence origine de toute vérité, sans mélange d'erreur; source de toute lumière, sans mélange de ténèbres, et nous aurons quelque idée de l'être absolument infini. Avec cette intelligence infinie, je conçois la volonté, volonté infiniment parfaite; je conçois la création, acte très-pur de volonté fécondant le néant, appelant à l'être les types préexistants dans l'intelligence infinie; je conçois la sainteté infinie; je conçois toutes les perfections identifiées dans cet océan de lumière. Sans intelligence, je ne conçois rien; l'être absolu, placé à l'origine des choses, c'est le chaos antique que je tente en vain de débrouiller. Les idées d'être, de substance, de nécessité tourbillonnent confusément dans mon intelligence troublée. L'infini n'est pour moi qu'un abîme sombre; suis-je submergé dans une réalité

infinie, suis-je perdu dans le vide d'une idée sans réalité; que sais-je?

CHAPITRE XIX.

RÉSUMÉ.

—

Je vais donner le sommaire des chapitres précédents:

149. Importance de l'idée de l'infini; cette idée est inséparablement unie à l'idée de Dieu.

150. Nous avons l'idée de l'infini; idée obscure toutefois, puisque l'on a mis en question jusqu'à son existence.

151. Le fini est ce qui a des limites.

152. Ne point confondre infini et indéfini. L'infini n'a point de limites: *in-fini* L'indéfini n'a point de limites marquées: *in-défini*.

153. La différence entre le fini et l'infini ressort du principe de contradiction: le fini affirme les limites, l'infini les nie; il n'y a point de milieu entre le oui et le non.

154. La limite est la négation d'un certain être ou d'une réalité appliquée à un être; la limite d'une ligne est le point qu'elle ne dépasse pas; la limite d'une force est le degré au delà duquel elle ne peut s'étendre.

155. L'idée de l'infini, en niant la limite, nie une négation, et partant affirme; de même l'idée du fini

est négative, parce qu'elle affirme une négation.

156. L'idée de l'infini s'applique à plusieurs ordres d'êtres et présente des anomalies qui ressemblent à des contradictions. Une ligne prolongée à l'infini dans la même direction paraît infinie, parce qu'elle est supérieure en longueur à toutes les lignes finies; et elle n'est pas infinie, parce qu'elle a une limite dans son point de départ. Il en est de même des surfaces et des volumes. Voici l'explication de ces anomalies:

157. L'idée de l'infini n'est pas une idée intuitive. Nous n'avons l'intuition d'aucun objet infini, soit absolu, soit relatif.

158. L'idée de l'infini est indéterminée; c'est un concept formé de l'union de deux idées indéterminées: être et négation de limite, idées prises dans le sens le plus général.

159. Le concept indéterminé de l'infini ne nous donne aucune chose infinie.

160. Les anomalies, les contradictions apparentes qui se font voir dans l'application de l'idée de l'infini s'évanouissent devant cette observation: que la différence des résultats tient à la différence des conditions sous lesquelles on applique cette idée au concept indéterminé de l'infini; une chose est infinie sous certaines conditions et cesse de l'être sous d'autres.

161. Nous avons le concept du nombre infini, parce que nous pouvons unir, dans notre entendement, les deux idées indéterminées, nombre et négation de limite.

162. Nous avons le concept de l'étendue infinie,

parce que nous pouvons réunir les deux idées; étendue et négation de limite.

163. Il ne suit point de ce que tel concept est possible et non contradictoire dans l'ordre purement idéal, qu'il soit non contradictoire et possible dans l'ordre réel.

Si les concepts se réalisaient, leur réalité ne serait point une étendue abstraite ou un nombre abstrait; mais *tel* être étendu, *telles* unités définies. La réalité ainsi déterminée peut enfermer certaines contradictions avec l'infini vrai, sans qu'il soit possible de les découvrir dans le concept indéterminé, lequel fait abstraction de la réalité.

164. Bien que nous ayons l'idée de l'étendue infinie, il nous est impossible d'imaginer une étendue de ce genre.

165. Il n'y a répugnance ni intinsèque, ni extrinsèque à ce que l'étendue infinie existe.

166. La philosophie seule ne peut nous apprendre si l'étendue de l'univers est finie ou infinie.

167. Il est impossible d'exprimer arithmétiquement ou géométriquement un nombre absolument infini, bien qu'on puisse le concevoir d'une manière indéterminée. Aucune des séries que les mathématiciens nomment infinies n'exprime un nombre absolument infini.

168. On peut donner une démonstration de l'impossibilité intrinsèque d'un nombre *actuel* infini, en l'appuyant sur la répugnance intrinsèque à la *coexistence* de certaines choses *pouvant être comptées.*

169. L'idée de l'être absolument infini réel n'est point indéterminée. Elle doit comprendre des perfections positives et formelles.

170. On doit affirmer de l'être infini tout ce qui n'implique point contradiction. L'absurde n'est pas une perfection.

171. L'analyse nous montre que l'on peut attribuer à Dieu toute la réalité comprise dans les idées intuitives et indéterminées.

172. L'être absolument infini doit être intelligent.

173. L'intelligence est une perfection qui n'implique aucune imperfection.

174. La volonté et la liberté sont essentielles à l'être absolument infini.

175. L'idée indéterminée de l'infini se forme de la combinaison des idées être et non-être.

176. L'idée indéterminée d'un être absolument infini, c'est l'idée universelle de ce qui est être, n'impliquant point contradiction.

177. L'idée déterminée d'un être infini réel, ou l'idée de Dieu, se forme de l'idée indéterminée d'un être absolument infini, combinée avec les idées intuitives d'intelligence, de volonté, de liberté, de causalité, avec toutes les idées, enfin, qui se peuvent concevoir sans imperfection, en un degré infini.

FIN DU LIVRE HUITIÈME.

LIVRE NEUVIÈME.

LA SUBSTANCE.

CHAPITRE I[er]

LA SUBSTANCE. — NOM. — IDÉE GÉNÉRALE.

1. Qu'est-ce que la substance? Avons-nous de la substance une idée claire et distincte? Les disputes des philosophes, les applications continuelles que nous faisons de cette idée prouvent deux choses : 1° que l'idée existe; 2° qu'elle n'est pas suffisamment claire et définie. — Un mot vide et sans valeur n'attirerait point aussi vivement l'attention, et ne serait pas devenu un élément du langage usuel; d'autre part, si l'idée qu'il traduit était parfaitement nette et définie, on disputerait moins à son sujet.

2. Les résultats auxquels les philosophes se trouvent conduits, selon leur manière de définir le mot, révèlent la valeur de la question qui nous occupe; le système de Spinosa repose tout entier sur une définition erronée de la substance.

3. Dans la question présente, comme en un grand nombre de questions, il est dangereux de commencer par une définition autre qu'une définition de mots.

Définir, c'est expliquer; comment expliquer ce que l'on ignore? Or, au début des recherches, l'ignorance est au moins supposée. Ne disons point : voilà ce qu'est la substance; mais seulement : voilà ce que j'entends par le mot substance, et nous éviterons d'inextricables difficultés.

4. Après avoir défini le mot, après avoir constaté qu'il traduit une idée claire et nette, il aurait fallu se poser cette question : l'idée de substance représente-t-elle des objets réellement existants, ou n'est-elle qu'une idée de rapport, sans qu'il nous soit possible de vérifier si ce rapport implique une réalité correspondante dans le monde positif; c'est-à-dire l'idée de substance est-elle l'œuvre de notre entendement, le simple résultat de la combinaison de certaines idées, ou nous est-elle fournie par l'expérience?

On n'a fait ni l'un ni l'autre; je m'efforcerai d'éviter l'écueil où mes devanciers sont venus se heurter; à cet effet, je vais commencer par l'analyse du mot, étudiant à fond la valeur étymologique et les significations qu'on lui donne. Cette analyse des mots prépare merveilleusement l'analyse des idées; les mots cachent souvent un fond précieux de vérités; mais il faut que l'attention le découvre et le mette à profit.

5. Substance, *sub-stantia*, exprime une chose qui est dessous, *sub-stat*, le sujet sur lequel d'autres choses sont placées; de même que son corrélatif, accident ou mode, exprime ce qui s'ajoute et survient au sujet *accidit;* ce qui le modifie, ce qui est en lui comme manière d'être, *modus*.

6. Par ce mot substance, il paraît aussi que nous entendons quelque chose de constant au milieu des variations, une chose qui, passant par des états divers, selon les modifications qu'elle éprouve, persévère et se conserve identique sous ses transformations. Lorsque nous disons que la substance a reçu telle modification nouvelle, nous entendons que la substance existe d'une nouvelle manière, mais non qu'elle soit autre en soi, qu'elle ait perdu son être intime et primitif pour revêtir un autre être ; — changement purement externe, lequel laisse intact un certain fonds toujours le même; ce fonds, nous le nommons substance.

S'il n'en était ainsi, si nous ne concevions quelque chose qui persiste, qui demeure identique sous la modification, comment distinguerions-nous la substance de la modification? La modification passe du non-être à l'être *et vice versâ;* elle est et bientôt fait place à une modification nouvelle; mais la substance demeure : elle ne passe point, avec ses modifications, du non-être à l'être, et lorsqu'elle disparaît, tout disparaît avec elle.

Cette observation se trouve confirmée par le langage usuel. Survient-il un changement de modifications dans une substance, nous disons que la substance s'est transformée; c'est-à-dire nous concevons une chose qui était avant le changement et qui persiste après. La substance est ou se présente de telle ou telle manière; les modifications sont détruites et disparaissent. Cette chose identique et constante, qui est

le sujet dans lequel les changements s'opèrent, ce quelque chose qui survit aux modifications, qui demeure intimement le même lorsque les modifications se succèdent et passent, cette chose nous la nommons substance : *sub-stantia, sub-stratum.*

CHAPITRE II.

APPLICATION DE L'IDÉE DE SUBSTANCE AUX OBJETS CORPORELS.

7. Le papier sur lequel j'écris peut recevoir un grand nombre de modifications. Je puis le couvrir d'une multitude de caractères divers de forme et de couleur; je puis le mouvoir de mille façons, lui donner mille positions différentes par rapport aux objets qui l'entourent; sous toutes ces modifications demeure et persiste un fonds toujours le même, quelque chose qui souffre les changements, mais qui ne change pas. Que si je donne au même papier la couleur verte et la couleur rouge, ce qui est rouge maintenant n'est pas autre que ce qui était vert tout à l'heure, j'en suis certain, et je rapporte à ce quelque chose qui ne change pas les changements qui surviennent. Mais supposons que l'on fasse passer sous mes yeux d'abord un papier blanc, ensuite un papier vert, enfin un papier rouge; porterai-je le même jugement? Évidemment non; toutefois les impressions que la couleur produit en moi sont les

mêmes; où donc est la différence? La voici: dans le premier cas, il y a quelque chose de permanent qui a passé par des transformations successives; dans le dernier, ce *quelque chose* n'est pas la même chose, mais une chose différente. Ici, diversité de substances, là, différence dans les modifications.

8. Si toutes nos impressions étaient successives, si nous n'avions aucun moyen de les rapporter à un même objet et de les rattacher à un point commun, les deux faits présentés dans l'exemple précédent ne nous offriraient aucune différence. Je suppose que l'on nous présente une feuille de papier blanc, et qu'ayant un instant détourné les yeux, nous trouvions à la place de ce papier une feuille de papier vert de même dimension, etc. : il est clair que la succession toute seule des impressions visuelles ne pourra nous faire connaître si c'est le même papier, peint successivement de couleurs différentes, ou un papier différent que nous avons sous les yeux. Mais si nos yeux sont restés fixés sur le papier, nous aurons vu si l'on a peint ou changé le papier. Dans le premier cas, l'apparition de la couleur nouvelle se sera continuée avec la sensation du même papier, la transformation ayant eu lieu sans que nous ayons perdu de vue le papier; ainsi nous affirmerons que le papier est le même, parce qu'il y a eu continuité de sensations, ou bien enchaînement des sensations des diverses couleurs avec une troisième sensation, à savoir celle qui résulte de la position du papier, etc., enfin, de tout ce qui nous sert à connaître ce que le premier

ou le second ont de commun. Mais s'il y a substitution, l'ordre des sensations change; des sensations nouvelles se produisent, lesquelles ne se lient point les unes aux autres; il y a donc pour nous une *chose* distincte.

9. Ceci nous montre comment s'engendre l'idée de substance relativement aux corps, c'est-à-dire comment nous appliquons aux corps l'idée de substance. Nous nommons substance *cette chose* qui devient centre de sensations; le point d'union, le nœud qui rattache les sensations et les *unifie*.

Comme nous trouvons dans la nature beaucoup de ces points de réunion, indépendants les uns des autres, nous disons qu'il existe un grand nombre de substances corporelles.

10. Lorsque nous éprouvons une impression, laquelle se rapporte à un objet, ou que nous considérons comme objective, nous ne donnonspoint à cette impression le nom de substance, parce que cet objet par lui-même, est incapable de servir de nœud à plusieurssensations. Exemple : Nous percevons la sensation de rouge; les philosophes eux-mêmes, on lesait, objectivent la couleur, c'est-à-dire considèrent le rouge non comme une simple sensation, mais comme une qualité externe. Qui songe à donner le nom de substance à cette qualité isolée? Il est impossible, en effet, que seule elle serve de lien à d'autres impressions ou à d'autres qualités; s'il y a changement de couleur, l'impression nouvelle s'enchaîne, dans l'ordre du temps, avec celle de couleur rouge; mais lesdeux

impressions sont distinctes et successives. S'il y a changement de figure et que la couleur persiste, nous sommes loin de considérer cette couleur comme le lien nécessaire entre les deux figures; nous savons que la permanence de la couleur rouge n'importe en rien au changement des figures et à leur diversité.

Comme, en général, nous avons éprouvé que nulle sensation ne s'enchaîne nécessairement à une autre sensation, et que, de plusieurs sensations enchaînées les unes aux autres, en un point commun, celle-ci peut disparaître indépendamment de celle-là, nous inférons qu'il n'en existe aucune qui soit bien nécessaire; c'est pourquoi, bien que nous puissions les objectiver, nous ne leur attribuons jamais le caractère de substance.

11. Il existe dans les corps une propriété indispensable à toutes les sensations, ou au moins aux deux sensations principales de la vision et du tact: cette propriété, c'est l'étendue; l'étendue, récipient de toutes les sensations, soit qu'on les considère en nous ou dans les objets. La couleur, le chaud, le froid, etc., impliquent une étendue qui les contienne. Ainsi l'étendue pourrait être élevée à la dignité de substance, n'était son assujettissement à une condition qui lui enlève ce titre. Lorsque nous concevons l'étendue, en général, comme simple continuité, il nous est possible de faire abstraction de toute figure; mais si nous avons besoin d'une étendue appliquée, laquelle serve de récipient aux sensations, impossible de la trouver autrement que sous une



forme déterminée. Nous ne voyons pas simplement une couleur, mais nous voyons telle couleur, sous forme d'étendue circulaire, triangulaire, etc. Ces figures se confondent avec l'étendue elle-même en tant qu'applications de l'étendue ; elles ne servent point de lien relativement aux autres sensations. Souvent, il est vrai, une même figure reçoit diverses couleurs, divers degrés de chaleur ou de froid, diverses positions, etc. ; mais souvent aussi une figure change de forme en conservant la même couleur, la même température, etc. ; et de même qu'un cercle rouge devient un cercle blanc, le même objet rouge ou blanc devient circulaire ou carré. Dans le premier cas, la figure circulaire servait de lien aux sensations de couleur ; dans le second, la couleur qui persiste sert de lien aux figures.

12. Après avoir ainsi dépouillé l'étendue de la dignité de substance, aussi bien que toutes les autres sensations, en tant qu'objectivées, nous ferons observer que les changements ont lieu d'une manière successive dans les objets, les sensations s'enchaînant les unes aux autres. Ainsi un même cercle prend différentes couleurs, et une même couleur différentes figures. Ou les couleurs changent, la figure restant la même, ou la figure se reproduit sans que les couleurs éprouvent aucun changement. C'est pourquoi nous concluons que sous cette variété il y a quelque chose de constant ; qu'il y a quelque chose de un sous cette multiplicité ; que dans cette succession d'être et de non-être, il y a quelque chose de permanent. Or, cette chose une, permanente, constante, dans laquelle

les modifications s'opèrent, ce récipient des modifications, ce point qui les réunit hors de nous, et qui nous aide à les concevoir unies, c'est ce que nous nommons substance.

CHAPITRE III.

DÉFINITION DE LA SUBSTANCE CORPORELLE.

13. Mais, dans l'ordre sensible, le sujet permanent des transformations, qu'est-il? illusion ou réalité? Et quelle réalité? Une chose qui n'est aucune couleur, mais qui se prête à toutes les couleurs; qui n'est aucune des qualités éprouvées par nous, mais le sujet et la cause de toutes les qualités; qui n'est aucune figure, mais qui prend toutes les figures; qui n'est point l'étendue abstraite, puisqu'il s'agit non d'une abstraction, mais d'un être qui sert de fondement à tous les êtres; objet corporel, qui de soi ne peut affecter aucun sens. Qu'est-il enfin? Une qualité occulte? un être mystérieux et fantastique? une illusion? — Étudions-le à la lumière de l'expérience.

14. Je prends et je garde dans mes mains un morceau de cire; donnons-lui tour à tour différentes couleurs; qu'il subisse successivement l'action de la chaleur et du froid; qu'il se durcisse et s'amollisse tour à tour; qu'il devienne sphérique, cylindrique, vase, table, statue; je le demande, ces changements que je viens d'énumérer se sont-ils opérés en une même chose? Oui. — Cette chose était-elle couleur,

figure, degré de chaleur ou de froid? Non; ces qualités ont été; elles ont cessé d'être, et la *chose* est restée la même. Comment suis-je certain qu'il en est ainsi? Parce qu'il y a eu continuité de sensation dans la vue de l'objet; continuité de sensation dans le toucher; les modifications subies par l'objet n'ayant jamais interrompu la sensation du tact. Donc il y a là une chose, laquelle n'est point les transformations, mais ce qui se transforme; une chose commune à toutes les transformations, une chose qui les reçoit et qui les enchaîne, hors de moi et en moi.

15. Ce qui nous est connu de cette chose permanente, abstraction faite de ses qualités, le voici :

1° Idée de l'être. Nous disons, *cette chose, quelque chose, le sujet*, etc. — Donc il s'agit d'un être, d'une réalité. Le néant ne peut être sujet de transformation ou lien d'impressions.

2°. Cette idée d'être n'est point une idée pure; les qualités existent, elles sont des êtres; nous les distinguons du sujet.

3° L'idée d'être est accompagnée ici de l'idée de permanence dans la succession, et du rapport de cette permanence comme point de réunion, comme centre fixe au milieu du successif.

16. Donc la substance corporelle devrait se définir ainsi. *Un être permanent dans lequel s'opèrent les changements qui s'offrent à nous dans les phénomènes sensibles*. A cela se réduit notre science; tout ce que l'on ajoute à cette définition n'est qu'hypothèse et conjectures. En vain me demanderez-vous quel est

cet être; donnez-moi l'intuition de l'essence des corps, dirai-je; tant que je ne la connais que par ses effets, c'est-à-dire par les impressions que ces effets produisent en moi, je ne puis répondre. Je sais qu'elle est quelque chose; je vois qu'elle a tel rapport avec les formes qu'elle revêt; je connais que telles formes se trouvent dans le sujet et ne sont point le sujet; là s'arrête ma science. L'objet qui correspond à cette idée, laquelle implique permanence et rapport avec différentes formes, cet objet je le nomme substance corporelle.

17. De ce que les accidents changent dans la substance, celle-ci restant la même, il suit que la substance est, de soi, indépendante des accidents; or que la substance puisse ou ne puisse point exister sans accidents, j'affirme qu'aucun accident en particulier ne lui est nécessaire.

Remarquons ici la différence qui existe entre la substance en elle-même et le moyen par lequel elle se manifeste à nous et se met en communication actice ou passive avec nous.

Les accidents, les formes transitoires dont elle se revêt, voilà le moyen. Pouvons-nous autrement, que par les sensations, nous assurer de l'existence des corps? L'objet des sensations, ce n'est point la substance dans sa nature intime, ce sont les qualités de la substance en tant qu'elles affectent nos sens.

CHAPITRE IV.

RAPPORTS DE LA SUBSTANCE CORPORELLE AVEC LES ACCIDENTS.

—

18. L'idée de substance corporelle implique l'idée de permanence; elle n'implique l'idée d'unité que d'une manière très imparfaite. Dans toute substance corporelle, l'unité est factice; car ce qui est permanent dans la substance n'est pas un, mais une agrégation, comme le prouve la divisibilité de la matière. De toute substance corporelle je puis faire un grand nombre de substances lesquelles auront le même droit que la première à porter ce nom. Un morceau de bois est une substance; ce morceau de bois est divisible en une infinité de parties qui seront également des substances. Mais il est clair que l'*unité* formée par les fragments réunis est très-imparfaite; *une*, seulement, par *rapport* à l'effet qu'elle produit en liant nos sensations les unes aux autres, et par rapport aux phénomènes qui en résultent.

19. Ainsi, toute substance corporelle implique multiplicité, et, partant, combinaisons des éléments qui la composent. Cette combinaison n'est point permanente, l'expérience le prouve; donc, point de substance corporelle qui n'emporte avec elle au moins une modification: à savoir la disposition des parties

qui la constituent. Abstraction faite des changements que cette modification peut subir, il est clair qu'on ne saurait la confondre avec la substance. Alors même que les corps se présenteraient d'une manière constante à nos sens dans le même arrangement de leurs parties, l'*être* permanent se trouverait dans les parties et non dans leur disposition. La disposition est une chose extérieure qui s'ajoute à ce qui est. Point de réunion ou de combinaison s'il n'y a des parties à réunir et à combiner.

20. La substance est indépendante des modifications, tandis que les modifiations ne sont point indépendantes de la substance. Celle-ci change d'accidents et reste la même; un accident ne peut rester le même en changeant de substance. Le même morceau de bois peut recevoir successivement plusieurs figures; la même figure, en tant que nombre, ne peut passer d'un morceau de bois à l'autre. Deux morceaux de bois peuvent avoir une figure semblable ou différente : cubique, sphérique, pyramidale, etc., et prendre la figure l'un de l'autre; mais, dans ce cas, il n'y point identité, il y a ressemblance de figures; les figures sont identiques quant à l'apparence, non quant au nombre.

21. Mais comment sait-on qu'il y a seulement ressemblance et qu'il n'y a point identité numérique dans les figures que les corps revêtent successivement; qu'il n'y a point *permanence* dans les figures qui changent de sujet, et que, par conséquent, une même figure ne passe point d'une substance à l'autre,

alors qu'une même substance passe d'une figure à l'autre figure? Je vais l'expliquer.

Comprend-on ce que serait une figure cubique passant d'un corps à un autre corps? ce que serait la forme séparée de l'objet? Comment cette forme persévérera-t-elle durant la transition? Comment n'est-elle pas exactement la même dans les deux corps et présente-t-elle de légères modifications? S'est-elle modifiée en passant d'un corps à l'autre? Il y aura donc des modifications de modifications, et la figure en soi, abstraction faite des corps, sera comme une substance de second ordre, permanente au milieu des modifications. Rêveries absurdes, dans lesquelles on applique à la réalité ce qui ne convient qu'à l'idée abstraite. Ainsi l'on donnerait à la forme une existence indépendante; nous aurions des cubes, des sphères, des triangles abstraits et des figures subsistant par elles-mêmes et sans application à rien de figuré!

22. Nous allons donner à la démonstration précédente une forme plus rigoureuse. Soit telle figure identique en tant que nombre, passant d'un corps à un autre corps; il suit de cette supposition que le morceau de bois A, perdant la forme cubique, la transmet au corps B. Mais cette forme individuelle se peut trouver en un même temps dans les deux morceaux de bois. Que si, après avoir enlevé au morceau de bois A la forme cubique, nous la lui rendons sans toucher au corps B, la forme dont il s'agit ne sera point identique dans A et dans B. Donc le corps B n'avait pas acquis la même forme en tant que nom-

bre, mais une forme nouvelle. Il y a plus, pour donner à un corps la forme cubique, nous n'avons nul besoin d'enlever cette forme à un autre corps; donc la forme de l'un n'est pas *individuellement* celle de l'autre; autrement il faudrait dire que cette forme est et n'est pas, qu'elle se conserve et cesse d'être en même temps.

23. Les mots *transmission* ou *communication* de mouvement, dont on fait un si fréquent usage en physique, expriment une réalité en tant qu'ils rappellent un phénomène relevant du calcul; mais compris dans le sens que le *même* mouvement passe ou peut passer d'un corps en un autre, ces mots auraient une signification absurde. La somme de mouvement après le choc est la même qu'avant le choc dans les corps durs, parce que la vitesse se répartit entre eux, l'un perdant ce que gagne l'autre. Ainsi l'attestent et le calcul et l'expérience. Il est évident, toutefois, que la vitesse propre du corps choquant n'a pu se transmettre au corps choqué par transmission, parce que nous concevons la vitesse comme un simple rapport dans l'idée duquel entrent les idées du corps mis en mouvement, les idées de temps et d'espace. P étant la quantité de mouvement avant le choc, il est vrai que la valeur de P ne change point après le choc: expression du phénomène par rapport à ses effets en tant qu'il est soumis au calcul; mais il ne suit point que la vitesse qui entre dans le second nombre de l'équation soit formée d'une partie de la vitesse des équations antérieures.

Soit A et B deux corps dont ces deux lettres expri-



ment la masse individuelle; V, v exprimant leur vitesse respective avant le choc. La quantité du mouvement sera $P = A \times V + B \times v$. Nous aurons après le choç une vitesse nouvelle que nous nommerons u, et comme quantité de mouvement $P = A \times u + B \times u$. Mathématiquement parlant, la valeur de P sera la même; ce qui signifie que les résultats du mouvement, exprimés en nombres et en lignes, sont les mêmes après qu'avant le choc; mais l'on n'entend ni l'on ne peut entendre que, dans la vitesse u, en tant qu'unie au sujet, il y ait une portion de vitesse laquelle se serait détachée de V pour s'unir à v.

24. Il suit de là que nous ne saurions concevoir les accidents comme réalisables sans un sujet auquel ils adhèrent, et que les substances sont par elles-mêmes et se conçoivent ainsi. La figure ne peut exister sans une chose figurée; mais la chose figurée peut exister, elle existe, indépendamment de tout le reste. Il est vrai qu'elle implique un être duquel elle tient l'existence ; mais c'est là un rapport de cause et d'effet, non un rapport d'inhérence ou de sujet et de mode.

25. Ces dernières considérations jettent un jour plus vif sur l'idée de substance corporelle. Nous avions trouvé (chap. III) les caractères suivants; 1° être; 2° rapport du permanent au variable; 3° sujet des variations; voici maintenant un quatrième caractère, lequel est une négation : la non-inhérence. Ce caractère négatif est compris dans le caractère positif : *sujet permanent des variations*, car il est clair que, dans l'idée sujet *permanent de variations*, l'inhérence

ne se trouve point comprise; nous la nions, au contraire, au moins implicitement. La non-inhérence suppose quelque chose de positif, une chose sur laquelle repose cette propriété : n'avoir pas besoin d'être inhérent. Cette propriété, qu'est-elle? Nous l'ignorons; nous savons qu'elle existe, mais c'est tout. Pour l'expliquer, il faudrait avoir l'intuition de l'essence des choses; or cette intuition nous manque.

CHAPITRE V.

CONSIDÉRATIONS SUR LA SUBSTANCE CORPORELLE EN ELLE-MÊME.

—

26. L'idée de substance, comme nous l'avons définie jusqu'ici, implique un rapport avec les accidents en général (chap III). Il ne s'agit point de l'idée indéterminée de substance, mais de l'idée de substance corporelle; or, que l'on nous dise s'il est facile de concevoir une substance corporelle particulière sans aucun accident. Exemple : je dépouille le papier sur lequel j'écris de tout ce qui le met en rapport avec mes sens, faisant même abstraction de sa forme et de son étendue; que reste-t-il? Si je ne veux que l'objet, perdant son individualité, s'évanouisse et se confonde dans l'idée universelle, il est clair que je dois réserver quelque chose dont je puisse dire : *ceci*, ce qui est là, ce qui m'affecte d'une telle manière, le sujet de telles modifications. D'ou l'on voit que je tiens compte au moins de la position de cet

objet, relativement aux autres corps, ou de sa causalité, relativement aux impressions qu'il produit en moi, ou de sa nature de sujet, par rapport à des accidents déterminés. Ainsi, de la même manière que l'idée de substance finie, en général, implique un rapport avec certains accidents, en général ; l'idée de substance, en particulier, implique l'idée de rapports avec des accidents particuliers.

27. Ce rapport, nous le trouvons dans notre mode de concevoir la substance corporelle ; on ne saurait affirmer d'une manière certaine que la substance l'implique dans sa nature même. La nature de la substance nous est inconnue ; question à part, à côté de laquelle se dresse la question de l'essence des corps.

28. Impossible pareillement de préciser jusqu'à quel point l'identité de la substance corporelle persévère sous ses diverses transformations. Pour les partisans de la philosophie corpusculaire, les transformations sont de simples mouvements locaux, et les variations que les corps laissent apercevoir, de simples résultats de la diversité de position des molécules entre elles. Leibnitz décompose la matière en une infinité de monades ; ces monades ne sont point les atomes d'Épicure, mais conduisent, comme les atomes, à l'*invariabilité* substantielle des corps. Leibnitz définit les corps : un ensemble de substances indivisibles nommées monades. Dans l'opinion des aristotéliciens, parmi les changements opérés dans les corps, les uns étaient accidentels, comme le changement de figure, de mouvement, de densité, de cha-

leur, etc.; les autres substantiels, comme le passage du bois à l'état de cendres. Or, au milieu de cette diversité de systèmes, c'est un fait remarquable que tous s'accordent à reconnaître quelque chose de permanent, sujet de ce qui change. Leibnitz et les partisans des atomes admettent l'identité du sujet; les aristotéliciens admettent une transformation substantielle de l'être, transformation telle, qu'après le changement on ne peut dire qu'une forme soit l'autre substantiellement; et toutefois ils reconnaissent l'existence d'un sujet commun dans ces mêmes transformations substantielles, sujet auxquel ils donnent le nom de *matière première*. Ainsi le fait de l'existence d'un sujet permanent au milieu des transformations du monde corporel est une vérité reconnue dans toutes les écoles philosophiques.

29. Si la substance corporelle est une réalité (nul ne le conteste), non-seulement elle est, mais elle est quelque chose de déterminé. Cette individualité substantielle du corps, ce quelque chose qui le constitue une telle chose, qui le distingue dans sa nature intime, dans son essence, des corps d'une autre espèce, voilà ce que les aristotéliciens nommaient forme substantielle; ils donnaient le nom de *matière première* au sujet de cette forme, de cette actualité : au sujet commun de tous les corps; simple puissance, sorte de milieu entre le pur néant et l'être en acte.

30. Les discussions sur la question présente ont commencé avec la philosophie; elles seront continuées sans doute, et, probablement, avec peu de fruit.

L'existence du monde corporel, les rapports de ce monde avec nous, ses propriétés, certaines lois qui le régissent, sont de notre domaine; mais nos sens ne peuvent atteindre la nature intime de la substance; les instruments que la nature a mis à notre disposition ne le permettent point. A mesure que l'observation devient plus sagace et plus attentive, que les instruments dont l'esprit humain dispose se perfectionnent, de nouveaux mystères se découvrent, les colonnes d'Hercule de l'intelligence se déplacent sans cesse, et de nouveaux océans s'étendent derrière le vieil Océan que l'on avait franchi. Atteindra-t-on jamais le rivage désiré? L'homme fera-t-il le tour de son immense empire? Le sujet de cette infinité de phénomènes qui nous étonnent doit-il enfin nous être révélé dans sa nature intime? Il est difficile de le croire. Le télescope, en se perfectionnant, n'a fait qu'étendre les limites de l'univers; il semble avoir pour objet les infiniment grands; le microscope, dans une direction contraire, marche vers les infiniment petits. Où s'arrêteront les progrès de la science? où est la limite au delà de laquelle il n'est point de limites? Il n'est pas donné à l'homme, créature chétive, de l'atteindre ici-bas. L'esprit humain, en vertu de son activité, de sa fécondité merveilleuses, se lance tour à tour vers les deux extrêmes; mais lorsqu'il se flatte d'atteindre le but, il sent qu'une puissance plus forte que ses désirs et sa volonté le paralyse et l'arrête. C'est la chaîne qui l'unit à son corps mortel et qui ne lui permet pas le vol libre et sublime des pures intelligences.

CHAPITRE VI.

SUBSTANTIALITÉ DU MOI HUMAIN.

—

31. Les substances corporelles ne nous ont point donné l'unité parfaite; toutes les substances qui relèvent de nos sens se décomposent et leurs parties décomposées doivent être regardées comme des substances: donc les corps sont des agrégations de substances plutôt qu'une seule substance. Nous ne trouvons point l'unité dans les corps; nous leur attribuons l'unité dans ce sens qu'ils forment le lien commun de nos sensations, ou que nous considérons les diverses substances composantes comme subordonnées à une substance qui les vivifie et les régit. C'est ainsi que les parties d'un corps animé constituent une unité d'un certain ordre en tant que ces parties sont subordonnées au principe qui les anime.

32. Il ne suit point de là que l'unité, même dans les corps, ne soit qu'une illusion. Si nous pouvions atteindre l'essence des corps, nous découvririons cette unité, sans doute, soit dans les monades imaginées par Leibnitz, soit dans toute autre chose plus ou moins semblable. Quoi qu'il en soit, et bien que l'essence des corps nous soit inconnue, le raisonnement nous force de conclure à l'unité. Le composé se forme de parties, lesquelles à leur tour sont formées de la même manière, et ainsi successivement; d'où il suit qu'il nous faut arriver à quelque chose qui ne se

décompose pas : or ce quelque chose, c'est l'indivisible, ou plutôt l'unité. Raisonnement vrai même dans la supposition de la divisibilité de la matière à l'infini. Cette divisibilité supposant une infinité de parties, ces parties existeraient ; les éléments infinitésimaux seraient réels ; ils seraient l'unité.

33. Ce n'est pas seulement hors de nous et dans le monde corporel que l'idée de substance se manifeste ; nous la trouvons en nous, parfaitement une et réelle, dans le témoignage de la conscience. La conscience atteste ma pensée, ma volonté, mes sentiments. Elle constate invinciblement un nombre infini d'affections diverses, les unes relevant de mes volitions, filles de cette activité que nous portons au fond de notre être ; les autres, indépendantes de nous, involontaires, souvent en lutte avec notre volonté, rebelles à notre volonté.

Ce flux et reflux d'idées et de volitions, ces sentiments si divers et si mobiles, ont un point commun de ralliement un sujet qui les reçoit et les enchaîne, qui les combine, qui les fait revivre par le souvenir, qui les évite ou les recherche, sujet dont nous avons une conscience intime et que les philosophes ont nommé le *moi*. Cet être est un, identique sous toutes les transformations ; son unité, son identité sont attestées par la conscience et sont, pour nous, un fait incontestable.

Impossible de douter que le *moi* qui pense au moment présent ne soit le même qui pensait hier, qui pensait il y a quelques années. Nonobstant la diver-

sité des pensées et des désirs, malgré les changements survenus dans les opinions et la volonté, malgré l'opposition même de nos actes, qui pourrait nous enlever cette conviction profonde, inébranlable, que c'est nous, le même être, qui les éprouvons dans leur diversité, qu'il y a en nous quelque chose qui sert de sujet à ces divers phénomènes ?

34. S'il n'existait en nous quelque chose de permanent au milieu du variable, que serait la conscience du *moi?* succession de phénomènes sans connexion, voilà tout. Plus de souvenirs, plus de combinaisons possibles. Qu'est-ce que la pensée sans un être identique et un au milieu de la variété des formes de la pensée, sans un être qui pense? Donc il y a en nous un sujet simple qui relie les divers phénomènes et dans lequel s'opèrent les changements; il y a donc une substance. Cette substance est une; or l'unité, que nous ne trouvons point dans les substances corporelles, à moins de les décomposer à l'infini, se présente au premier instant dans la substance spirituelle, comme un simple fait interne, sans lequel tous les phénomènes de notre âme seraient absurdes et l'expérience du monde extérieur impossible. Enlevez au *moi* l'unité, plus de sensations; partant, plus de contact avec les êtres qui nous entourent.

CHAPITRE VII.

RAPPORT DE LA PROPOSITION JE PENSE AVEC LA SUBSTANTIALITÉ DU MOI.

—

35. Si nous n'admettons la substantialité de l'âme, cette proposition *je pense*, est un non-sens. Dès lors la philosophie perd son point d'appui; nos sensations intérieures, phénomènes inconnexes, échappant à l'observation et à toute règle.

36. Ma pensée actuelle n'est point, individuellement, ma pensée d'hier, ma pensée de demain ne sera point ma pensée d'aujourd'hui. Ces pensées, dans la supposition d'un sujet qui les contienne, sont parfaitement distinctes l'une de l'autre; elles peuvent avoir pour objet des choses sans rapport entre elles, ou même contradictoires; la pensée d'aujourd'hui peut être la négation de la pensée d'hier.

37. Il en est ainsi de toutes les pensées, de tous les actes de volonté, de toutes les scènes que l'imagination retrace, de toutes les sensations, enfin de tout ce que j'éprouve en moi. Si j'arrête mon attention sur les affections internes, quelles qu'elles soient, je n'y vois qu'une série de phénomènes, une sorte de courant d'existences qui passent et disparaissent, les unes pour toujours, les autres pour se reproduire, offrant *d'une manière expresse* cette différence. La réapparition n'est pas individuelle, mais de ressemblance, c'est-à-dire que l'affection reproduite n'est pas une

affection déjà ressentie, mais une affection semblable,

Lorsque l'affection reparaît, j'ai conscience de son actualité dans le moment présent et de son actualité dans le temps passé; cette double conscience, qui constitua le souvenir, me fait distinguer entre les deux affections et implique de toute nécessité ce jugement : que l'une n'est pas l'autre. L'affection *rappelante*, que l'on me permette cette expression, s'identifiant avec l'affection rappelée, ne serait point souvenir : une chose est *présente* à elle-même; elle ne saurait être *souvenir* à elle-même.

38. Donc, en nous, tout passe pour ne plus revenir; le flux est réel; le reflux n'est qu'apparent; ce qui cesse d'être ne reprend jamais l'être; il peut y avoir une chose semblable, mais non la même chose ; ce qui a été n'est plus; le temps ne revient point sur ses pas.

39. Donc la série des phénomènes internes considérés en eux-mêmes, abstraction faite d'un sujet dans lequel ils résident, est inconnexe ; nul moyen de subordonner à aucune loi ou à aucun lien les termes qui la composent.

40. Toutefois, cette loi de subordination existe et se manifeste dans tous nos actes intellectuels; une raison sans lois serait la plus grande des absurdités; ce lien paraît dans toutes nos affections, lesquelles se succèdent avec les différences et les ressemblances qui les caractérisent. C'est un fait présent au dedans de nous, fait auquel nous sommes soumis comme à une condition primitive et inévitable de notre propre existence.

41. La proposition *je pense*, dans ce sens que le verbe penser embrasse toutes les affections internes, ne se rapporte pas seulement à certains phénomènes isolés; elle implique un point dans lequel ces phénomènes s'enchaînent; ce point, c'est le *moi*. Si le moi n'existe pas, s'il n'est pas un et identique, la pensée d'aujourd'hui n'a aucun lien avec la pensée d'hier: ce sont deux choses distinctes, contradictoires peut-être, existant en des temps différents. Dans cette hypothèse, lorsque je dis *je pense*, avec la prétention d'établir que le *moi* est le *moi* de la proposition *je pensais hier*, mon langage est absurde. S'il n'y a que les phénomènes, à savoir les deux pensées, sans un point qui les relie, le *moi* n'est rien; je ne puis dire; *je pensais* ou *je pense*, mais seulement il *y avait*, *il y a* pensée. Que si l'on me demande *où*, *en qui?* je dois répondre qu'il n'y a point de *où* ou de *qui*; et, rejetant la supposition, me borner à répéter : *il y avait* pensée, *il y a* pensée.

42. Pour dire *moi* il faut supposer une réalité permanente ; une réalité, parce que ce qui n'est point réel n'est rien; permanente, parce que ce qui passe s'évanouit, cesse d'être et ne peut servir de point d'union à quoi que ce soit.

CHAPITRE VIII.

CONSIDÉRATIONS SUR L'INTUITION QUE L'AME A OU PEUT AVOIR D'ELLE-MÊME.

43. La réalité permanente du *moi* est un fait attesté

par la conscience; chacune de nos paroles confirme cette permanence et cette réalité. Que si la présence de l'âme elle-même, la conscience intime qu'elle a d'elle-même prend le nom d'intuition, nous avons l'intuition de notre âme. Cette intuition se trouve reproduite dans toutes les intuitions particulières et en général dans toutes les affections internes; en effet, bien que ces affections soient isolées, elles impliquent l'intuition du *moi* par cela seul qu'elles impliquent conscience d'elles-mêmes.

44. La multiplicité même des phénomènes isolés, loin de prouver contre l'unité de l'intuition du *moi*, confirme cette unité jusqu'à l'évidence. Dans l'hypothèse d'une pensée unique, fixe, identique, la nécessité d'unir cette pensée à l'idée d'un sujet permanent se ferait sentir d'une manière moins impérieuse; mais lorsque les phénomènes sont multiples et même contradictoires dans leur coexistence, nous sommes bien forcés de les rapporter à une chose constante, sous peine de voir le monde interne tomber dans un irrémédiable chaos.

45. Donc l'âme a jour sur elle-même, c'est-à-dire elle sent son unité dans la pluralité, son identité dans la diversité, sa permanence dans la succession, son immutabilité dans l'apparition ou la disparition des phénomènes. Ou il faut admettre cette vérité ou il faut renoncer à la légitimité du témoignage de la conscience; scepticisme absolu, puisqu'il embrasserait à la fois les deux mondes, interne et externe.

46. Ainsi les concepts indéterminés *être*, *unité*,

permanence, sujet de modifications, ont en nous leur réalité vivante : réalité que la conscience atteste, réalité confirmée par l'analyse logique des phénomènes, dans leurs rapports avec le point commun qui les rassemble.

47. *Être, unité, permanence, sujet de modifications*, ces mots résument tout ce que l'idée de substance finie peut contenir. Or, tout cela nous le trouvons dans notre âme; l'expérience et le sens intime rendent témoignage. Que si l'on veut donner à ces phénomènes internes le nom d'intuition, nous avons l'intuition de la substantialité de l'âme.

48. Non-seulement le sujet pensant se sent lui-même, mais il se connaît en tant qu'objet réel, auquel il applique, par la réflexion, les idées indéterminées d'être, d'unité, de permanence, de sujet de modifications. Donc l'âme peut tenir le rôle d'un véritable attribut dans les propositions doublement appuyées sur la logique et la conscience.

49. Est-il une intuition de l'âme autre que l'intuition dont nous venons de parler ? — Non, tant que nous restons sur la terre. Mais peut-on supposer une intuition différente de l'intuition du sens intime? Accoutumés que nous sommes aux intuitions sensibles, lesquelles impliquent l'étendue dans l'espace, nous demandons ce qu'est l'âme en elle-même. Nous demandons à voir son image.

Peut-être, en faisant abstraction de l'ordre sensible, en nous élevant à la sphère de l'intellectuel pur, peut-être pourrions-nous affirmer que nulle autre

intuition de l'âme n'est possible que l'intuition actuelle; peut-être pourions-nous affirmer que l'âme, en soi, dans son entité une, simple et identique, est la force même que nous sentons; que cette force est le sujet des modifications, qu'elle en est la substance et qu'il n'est pas besoin d'imaginer un autre fond mort, pour ainsi parler, dans lequel cette force réside. Pourquoi la force, elle-même, ne serait-elle pas subsistante? Pourquoi imaginer un autre *substratum* sur lequel elle s'appuie? Et s'il en était ainsi, si l'on pouvait appliquer à la substance de l'âme ce que le grand Leibnitz pensait de toutes les substances, en faisant consister l'idée de substance dans l'idée de force, pourquoi ne pourrions-nous dire que la présence intime, la conscience de soi est toute l'intuition que l'âme peut avoir d'elle-même?

50. Vous me demandez ce qu'est l'âme séparée du corps, ce qu'elle sentira, ce qu'elle connaîtra d'elle-même lorsqu'elle se trouvera *seule*. Comme si actuellement elle ne sentait pas et ne connaissait pas *seule*; comme si l'organisme qui la sert sentait et pensait. Sait-elle, par hasard, comment elle se sert de ses organes, et saurait-elle qu'elle s'en sert, n'était l'expérience? Oui, l'âme est seule dans les profondeurs de son activité, avec ses pensées, avec les actes de sa volonté, avec ses sentiments, avec ses joies et ses tristesses, avec ses plaisirs et ses douleurs. Que l'on dise que nous n'avons pas une idée suffisamment claire de ce que sera, dans l'autre vie, la conscience du moi; que peut-être il existe d'autres modes d'in-



tuition que l'intuition présente, je le comprends. Mais que l'on ne représente point l'isolement de l'âme comme une chose qui ne se peut comprendre. Laissez-moi la pensée, la volonté, le sentiment présents au fond de ma conscience; pour me trouver moi-même, qu'ai-je besoin d'autre chose? Mettez-moi en communication avec d'autres êtres; que ces êtres agissent sur moi, que j'agisse sur eux à mon tour, qu'ils me transmettent leurs pensées et leurs volontés, etc.; c'est assez pour me donner la connaissance du monde extérieur. J'ignore la qualité des choses, non leur possibilité; l'âme change d'état, elle ne change point de nature.

CHAPITRE IX.

EXAMEN DE L'OPINION DE KANT SUR LES ARGUMENTS PAR LESQUELS ON PROUVE LA SUBSTANTIALITÉ DE L'AME.

51. Kant avance que les arguments émis en faveur de la substantialité de l'âme sont de purs paralogismes, et que s'ils prouvent une substance dans l'ordre idéal, ils ne prouvent point la réalité de la substance.

Ce philosophe avait une raison personnelle d'attaquer la substantialité de l'âme, raison puissante, attendu l'imbécillité du cœur de l'homme; son système repose tout entier sur cette négation. « S'il est possible, dit-il, de démontrer *à priori* que tous les êtres pensants sont des substances simples, que, partant, ils ont leur personnalité, qu'ils ont le sentiment

intime d'une existence séparée de toute matière, notre critique s'écroule d'elle-même.

« En effet, nous voilà hors du monde sensible; nous voilà dans le champ des *noumènes*, libres d'aplanir ce terrain, d'en prendre possession et d'y bâtir. » (*Dialectique transcendantale*, liv. II, chap. I.)

52. Voici, dans la pensée de Kant, le premier paralogisme de la psychologie pure en faveur de la substantialité de l'âme: « Cette chose, dont la représentation est la *substance absolue* de nos jugements, qui ne peut servir à déterminer quoi que ce soit autre, cette chose est substance. Le *moi*, comme être pensant, est la substance absolue de ses propres jugements. Cette représentation de soi-même ne peut être l'attribut d'une autre chose; donc le *moi*, comme être pensant, est substance. »

C'est ainsi que le philosophe allemand expose, dans la première édition de sa *Critique*, le raisonnement psychologique qu'il va combattre; dans la deuxième édition, voulant être plus clair, ou, qui sait, plus obscur, peut-être, il s'exprime en d'autres termes: « Ce qui peut être conçu seulement en tant que sujet n'existe qu'en tant que sujet, et, partant, est substance; c'est ainsi que l'être pensant, en tant qu'être, ne peut être pensé, sinon comme sujet; donc il existe seulement en tant que sujet, c'est-à-dire comme substance. »

Il faut en convenir, si la psychologie était toujours présentée sous cette forme, elle courrait le risque de faire peu de prosélytes. Il nous serait avantageux de

combattre le philosophe de Kœnigsberg en nous aidant de la lassitude et du dégoût du lecteur ; nous ne profiterons pas de notre avantage.

53. Par substance, j'entends un être ou une réalité permanente, sujet des modifications, réalité identique à elle-même durant les modifications qui s'opèrent en elle.

Je pense, je sens, je veux ; ce qui pense, veut et sent en moi, demeure identique au milieu de la variété : j'en ai pour garant la conscience elle-même ; donc ce qu'il y a en moi est substance.

Défiez tous les philosophes du monde de trouver dans ce syllogisme une proposition fausse ou douteuse, ou d'indiquer un vice dans la conséquence, à moins qu'ils ne se mettent en contradiction ouverte, d'une part avec le témoignage de la conscience, de l'autre avec toutes les lois de la raison.

54. Kant avance que le raisonnement en faveur de la substantialité de l'âme n'est pas concluant, parce que les catégories pures, et partant la catégorie de la substance, n'ont absolument aucune valeur objective, sinon en tant qu'elles sont appliquées à des faits d'intuition soumis à ces catégories ; c'est-à-dire que dans la pensée du philosophe, le concept de substance est une pure fonction logique sans signification, sans valeur objective, sinon en tant qu'il se rapporte à des objets sensibles, lequel concept, dès qu'il abandonne cette sphère, demeure sans résultat. La substantialité de l'âme ne peut être objet d'une intuition sensible, dit-il ; donc appliquer à l'âme l'idée de substance,

c'est étendre le concept plus loin que ne le comporte sa nature. — L'on est forcé de convenir que le raisonnement est concluant, une fois les principes sur lesquels le philosophe l'établit admis; ce qui nous fournit une preuve de la nécessité où nous sommes de combatrte certaines théories que l'on croit innocentes, parce qu'elles semblent reléguées dans le monde des abstractions; doctrines pleines de dangers, toutefois, par les conséquences qu'elles entraînent. Voilà pourquoi (liv. IV, chap. XIII, XIV, XV, XVI, XXI, XXII), poursuivant à outrance le philosophe de Kœnigsberg, j'ai démontré : 1° que les concepts indéterminés et les principes généraux qui s'appuient sur ces concepts ont une valeur objective en dehors de l'expérience sensible, relativement aux êtres qui ne relèvent en aucune sorte de notre intuition; 2° qu'il n'est point vrai que l'*intuition sensible soit notre seule mode de concevoir*, puisque nous connaissons intuitivement un ordre intellectuel pur supérieur à la sphère de la sensibilité. Cette doctrine ruine l'argumentation de Kant en renversant les principes sur lesquels il l'appuie.

55. Sans doute Kant sentait le côté défectueux de son argumentation; c'est pourquoi il s'efforce d'exposer l'argument psychologique de manière à passer de l'ordre idéal à l'ordre réel en cachant le point par lequel il unit des choses si profondément distinctes. Son langage est purement idéologique : « Cette chose. dont la *représentation* est la substance absolue de nos jugements, et qui ne peut *déterminer* rien autre, est

substance. » Remarquez qu'il définit la substance par la *représentation* et par l'incapacité à *déterminer* autre chose, c'est-à-dire par des attributs purement idéologiques ou dialectiques. La forme qu'il emploie dans la seconde édition de son ouvrage a le même défaut.

« Ce qui ne peut être *conçu* sinon comme *sujet* n'existe qu'en tant que sujet, et, partant, est substance. » Pourquoi ne nous dit-il point que la substance dont il s'agit ici est un être permanent dans lequel les modifications se réalisent sans qu'il cesse d'être identique avec lui-même? Pourquoi parle-t-il seulement de la *représentation*, du *concept*, de ce qui *détermine* ou de l'attribut?—Parce qu'il entrait dans les besoins de sa cause de passer sophistiquement et furtivement d'un ordre à un autre. Le sophiste avait besoin d'envelopper sa pensée pour hasarder ce qui suit : « Dans la majeure, il s'agit d'un être, lequel, en général, se peut concevoir sous tous les points de vue, et par conséquent peut être objet d'intuition; dans la mineure, il ne s'agit du même être qu'en tant qu'il se considère lui-même comme sujet, et uniquement par rapport à la pensée et à l'unité de la conscience, mais non par rapport à l'intuition, en vertu de laquelle l'unité serait donnée à la pensée, c'est-à-dire comme objet : d'où il suit que la conclusion se trouve tirée en vertu du sophisme *figuræ dictionis*, que le raisonnement est faux.

« La pensée présente, dans les deux prémisses, un sens entièrement différent : dans la majeure, elle est considérée par rapport à un objet général, et par con-

séquent elle peut être donnée en intuition : dans la mineure elle consiste seulement dans le rapport avec la conscience de soi; d'où il suit qu'on ne pense aucun objet, mais qu'il s'en trouve un, représenté à lui-même avec rapport à soi, comme sujet, comme forme de la pensée. Dans le premier cas, il s'agit de choses qui ne peuvent être pensées, sinon comme sujet ; dans le second, au contraire, on ne parle point de *choses*, mais de la pensée, puisqu'on fait abstraction de tout sujet; dans la pensée, le moi sert toujours de sujet pour la conscience. On ne peut donc arriver à la conclusion : je ne puis exister que comme sujet. Reste celle-ci : je ne puis, dans la pensée de mon existence, me servir de moi, sinon comme sujet du jugement, proposition identique qui ne dit rien sur le mode de mon existence. »

Eh quoi! c'est avec une pareille confusion d'idées et de mots que l'on enlèverait à l'esprit humain la conscience de son être! Car nier qu'il soit substance, c'est nier qu'il soit. C'est avec de pareilles absurdités que l'*on ose* attaquer l'un des arguments les plus clairs, les plus évidents, les plus irrésistibles qui se puissent offrir à la raison humaine! Je pensais hier, je pense aujourd'hui; dans mes divers états, je me trouve le même, et non un autre être : cette réalité, cette identité permanente au milieu de la diversité, je la nomme mon âme; donc mon âme est une réalité permanente, sujet des modifications; donc elle est substance. Peut-on trouver rien de plus clair?

56. La psychologie, j'en conviens, s'aide, pour

démontrer la substantialité de l'âme, de l'idée générale de substance; mais pour appliquer légitimement cette idée au cas présent, elle invoque l'expérience, elle fait appel au sens intime. Que veut Kant lorsqu'il prétend avoir démontré que le concept d'une chose qui peut exister en soi comme sujet, mais non comme simple attribut, n'implique aucune réalité objective? Lorsqu'il dit *sujet*, entend-il un sujet réel, c'est-à-dire le sujet des modifications? Dans ce cas, l'âme est sujet, mais nous ne disons pas qu'elle ne soit que sujet; nous concevons sa réalité sous ce point de vue sans nier pour cela qu'elle contienne d'autres caractères; au contraire, nous lui reconnaissons d'une manière expresse le caractère de principe actif, lequel implique quelque chose de plus que d'être simplement sujet des modifications, qualité plutôt passive qu'active. Si par sujet Kant entend le sujet logique, nous aurons à nier que l'âme soit exclusivement douée de ce caractère et de telle sorte qu'elle ne puisse logiquement être attribut ou moyen terme d'une proposition.

57. «Il est impossible de savoir, dit le philosophe allemand, si quelque objet correspond à ce concept, parce que l'on ne conçoit point la possibilité d'une telle manière d'exister, et que partant il n'en résulte aucune connaissance. Ce concept ne désignera sous le nom de substance un objet pouvant être donné, un objet pouvant devenir connaissance, que si l'on établit, pour fondement, une intuition constante, comme condition indispensable de la réalité objective d'un concept, à savoir ce par quoi seul l'objet est donné. Nous n'avons

rien de permanent dans une intuition interne, parce que le *moi* n'est autre chose que la conscience de ma pensée; si donc nous en restons à la pensée seule, il nous manque la condition nécessaire pour appliquer le concept de substance, c'est-à-dire d'un sujet existant comme être pensant. » Quel raisonnement sophistique et vulgaire! Kant nie la substantialité de l'âme parce que nous ne pouvons prendre, pour ainsi dire, la substance elle-même, et la lui présenter en intuition sensible; mais pourquoi nous parler alors de *concepts intellectuels purs, de fonctions logiques, d'idées*, etc., puisque toutes ces choses, en tant que placées hors de l'ordre sensible, ne peuvent nous être données en intuition sensible? Et toutefois, elles existent réellement comme phénomènes internes, comme faits subjectifs. Kant leur consacre la plus grande partie de son œuvre, *la Critique de la raison pure*. Dira-t-on que l'idée pure de rapport n'est rien, parce que nous ne la pouvons représenter en intuition sensible? Et les principes de l'attraction, de l'affinité, de l'électricité, du magnétisme, du galvanisme, de la lumière, enfin de tout ce qui charme ou étonne dans la nature, dira-t-on qu'ils n'existent point, qu'ils ne sont point permanents, parce que nous ne saurions nous les représenter en intuition sensible? Cette manière de raisonner est indigne d'un philosophe. Qu'un homme ignorant et sans culture, lequel n'est jamais descendu, dans les profondeurs de l'âme, jusqu'à la sphère de l'intellectuel pur, demande ce qu'*est* l'*esprit*, la *cause*, la *substance*; qu'il exige qu'on place sous ses

yeux, sous une forme sensible, ce qui échappe aux sens, nous pourrons l'excuser peut-être ; mais un penseur qui se place au-dessus de tous les philosophes anciens et modernes, qui, des hauteurs inaccessibles de son génie, traite avec un dédain suprême des preuves regardées comme concluantes jusqu'à ce jour ; ce penseur devrait produire d'autres titres de sa supériorité que les affirmations ou négations suivantes : on ne conçoit point la possibilité d'un tel mode d'existence ; nous n'avons point l'intuition intérieure de cette chose permanente dont vous parlez ; le *moi* n'est que la conscience de ma pensée. Eh quoi ! faut-il autre chose que cette conscience pour démontrer ce que nous nous proposons de démontrer? La conscience ne reste-t-elle pas *une*, au milieu de la diversité des pensées? La pensée d'hier, celle d'aujourd'hui, celle de demain, n'ont-elles pas un point commun de ralliement? Pour diverses et contradictoires que soient mes pensées, n'appartiennent-elles pas toutes à une même *chose*, à cette *chose* que nous nommons le *moi*, et qui nous autorise à dire : le *moi* qui pense maintenant est le même qui pensait hier, qui pensera demain? Est-il de raisonnement plus clair, plus capable de persuader que l'affirmation d'une permanence si profondément sentie, si profondément attestée, dans l'intimité de notre conscience? Je ne vois point, direz-vous, ma propre substance, je n'en ai point l'intuition ; j'ai conscience du *moi*, mais c'est tout. Eh ! qu'est-il besoin d'autre chose? Cette conscience que vous éprouvez, cette conscience, *une*

dans la multiplicité, identique dans la diversité, constante dans la variété, permanente dans la succession des phénomènes; cette conscience qui n'est aucune de vos pensées individuelles, qui persiste lorsqu'elles passent pour ne plus revenir, cette conscience vous donne la substantialité de votre âme: elle vous la donne, en quelque sorte en intuition, non en intuition de *sensation*, mais en intuition de *sens intime*, comme une chose qui vous affecte profondément, dont vous ne pouvez révoquer en doute la présence, pas plus que vous ne doutez du plaisir et de la douleur au moment où vous les éprouvez.

58. Si le philosophe allemand attaque l'argument psychologique à l'aide duquel l'on prouve la substantialité de l'âme, c'est qu'il nous suppose l'intention d'établir cette substantialité, en prenant pour point de départ les propriétés de la catégorie pure et simple de substance. Nous avons déjà vu que la forme sous laquelle Kant présente l'argument, soit sciemment, soit sans préméditation, affaiblit cet argument et pourrait tromper sur sa valeur. Mais que l'on ouvre quelque traité que ce soit de psychologie, et l'on verra que si l'idée générale de substance y est, en effet, employée, on ne fait point usage de cette idée sans la légitimer, pour ainsi dire, par un fait d'expérience; on n'infère point de la catégorie pure de la substance, que l'âme soit substance; mais l'idée de substance étant une fois établie comme type général, l'on scrute le fond de la conscience pour y chercher une chose à laquelle ce type se puisse appliquer. C'est ce que nous

avons fait dans les paragraphes précédents ; et si Kant eût voulu rendre un compte exact des opinions de ses adversaires, il n'aurait pas écrit les paroles suivantes : « Loin qu'il soit possible d'inférer ces propriétés de la catégorie pure et simple d'une substance, la permanence d'un objet donné ne saurait être prise comme principe, sinon en partant de l'expérience, lorsque nous voulons lui appliquer le concept empiriquement usuel d'une substance. »

Le philosophe a raison ; les propriétés de la catégorie pure et simple d'une substance ne peuvent nous faire sortir de l'ordre idéal, si nous ne nous appuyons sur un fait d'expérience ; mais il oublie une partie de l'argument psychologique lorsqu'il ajoute que, dans le cas actuel, nous n'avons posé en principe aucune expérience, et que nous tirons nos conclusions uniquement du concept du rapport de toute pensée avec le moi comme avec le sujet commun auquel cette pensée se lie.

La conscience du rapport de toutes les pensées avec le moi est elle-même un fait d'expérience ; ce point auquel tout se rattache est encore un fait d'expérience ; le rapport avec le moi ne saurait être possible si le moi n'est quelque chose ; les pensées ne se peuvent lier dans le moi si le moi est un pur néant.

« En rapportant, continue le philosophe de Kœnisgsberg, la pensée au moi, nous ne pourrions établir, par une observation certaine, la permanence du moi, car, bien que le moi se trouve au fond de toute pensée, outre qu'il n'existe point d'intuition qui le

distingue de tout autre objet, il se trouve lié avec cette représentation. « Il est certain que nous ne percevons point le moi permanent de la même manière que les objets des autres intuitions; mais nous le percevons par le sens intime, par cette présence dont nous ne pouvons douter, et qui, de l'aveu même de Kant, nous fait rapporter toutes les pensées au moi comme à un sujet commun dans lequel elles se lient.

59. On peut bien observer, dit-il, que cette représentation (celle du *moi*) se reproduit constamment dans toute pensée; mais non qu'elle soit une intuition fixe et permanente dans laquelle les pensées variables se succèdent. Ce passage renferme une contradiction évidente. La représentation du moi se reproduit constamment dans toute pensée; c'est ainsi que le moi ou ne signifie rien ou signifie une chose identique à elle-même, parce que si le moi qui pense maintenant n'est pas celui qui pensait hier, le mot moi exprime une chose très-différente de ce que tout le monde comprend; donc si la représentation du moi revient dans toute pensée, le moi est le même dans toute pensée; donc le moi est fixe, permanent; donc le moi est une substance dans laquelle se succèdent toutes les pensées variables.

60. Je ne crois pas qu'il soit possible de répondre à cet argument fondé sur les paroles mêmes de Kant, paroles dans lesquelles il constate un phénomène qu'il ne pouvait d'ailleurs révoquer en doute, à savoir la présence du moi dans toute pensée. Il ne s'agit point ici de savoir s'il y a des intermittences dans

la conscience, c'est-à-dire s'il est un temps dans lequel l'âme cesse de penser, dans lequel elle n'ait point conscience d'elle-même; plusieurs philosophes croient qu'il y a interruption dans la pensée, et ils s'appuient sur les phénomènes du sommeil et sur certains accidents dont nous ne gardons pas le moindre souvenir; mais selon Leibnitz la pensée ne s'arrête jamais, il n'y a jamais dans l'homme absence absolue de conscience; la conscience est une lumière qui parfois jette peu d'éclat, mais qui ne s'éteint jamais entièrement,

Quoi qu'il en soit de ces opinions, la substantialité et la permanence de l'âme demeurent hors d'atteinte; et, chose remarquable, l'interruption de la pensée et de la conscience, loin de favoriser nos adversaires, les réfuterait de la manière la plus concluante. S'il est impossible de concevoir, à moins d'admettre quelque chose de permanent, comment certains phénomènes se lient dans la conscience en une série non interrompue, il est plus difficile encore de concevoir comment ils se peuvent lier si nous supposons cette série interrompue, et un certain temps interposé entre les divers phénomènes.

61. Soient les pensées A, B, C, D, continuées sans aucune interruption, et passant par la conscience T; si ce T n'est point quelque chose, impossible de concevoir comment les termes de la série se peuvent lier entre eux et comment, malgré la distinction et la diversité de ces termes, on peut trouver dans leur fond ce quelque chose de commun, d'identique, que nous

nommons le *moi* et qui nous permet de dire : Je pense D, et ce qui pense est le même sujet qui pensait C, B, A.

Mais s'il y a interruption dans la conscience, c'est-à-dire si entre les pensées C et D il s'est écoulé quelques heures sans aucune pensée, sans aucune conscience, c'est encore plus inconcevable ; car dans le fond de la pensée D, il faut trouver le moi de la pensée C ; sans quelque chose de permanent, sans quelque chose qui dure au milieu de la succession, comment expliquer l'enchaînement? Eh ! s'agit-il ici de faits inconnus ? N'est-ce point là ce que nous éprouvons tous les jours à notre réveil ? Si cela n'est point concluant, nions la science et la raison ; ne perdons point notre temps à parler de philosophie.

CHAPITRE X.

EXAMEN DE L'OPINION DE KANT SUR L'ARGUMENT QU'IL NOMME PARALOGISME DE LA PERSONNALITÉ.

—

62. Dans l'examen de ce qu'il appelle *paralogisme de la personnalité*, Kant attaque d'une manière particulière l'argument fondé sur le témoignage de la conscience ; voici comment il le propose : « Ce qui a conscience de l'identité numérique de soi en des temps divers est par ce fait seul une personne. L'âme a conscience de son identité numérique en des temps divers ; donc l'âme est personne. » Observons d'abord que la philosophie emploie le mot personne d'une manière peu exacte. Le mot *personne* n'implique pas seulement l'idée de substance intelligente ; la per-

sonne est et doit être principe complet d'opérations, indépendamment de l'agrégation avec une autre substance ou de l'union avec un suppôt.

Quoi qu'il en soit, le philosophe allemand entend ici par personne une substance intelligente; et dans ce sens il se propose de combattre l'argument par lequel on prouve la personnalité de l'âme.

63. « Si je veux, dit-il, connaître par expérience l'identité numérique d'un objet externe, j'applique mon attention à ce qui est constant dans le phénomène, à cette chose à laquelle tout le reste se rapporte comme une détermination au sujet, et je constate l'identité du sujet durant le temps où la détermination change. Je suis objet de sens interne; le temps n'est que la forme du même sens; c'est pourquoi je rapporte toutes mes déterminations successives, et chacune d'elles en particulier, à ce qui est numériquement identique dans tous les temps, c'est-à-dire dans la forme de l'intuition interne de moi-même. D'où il suit que la personnalité de l'âme ne devrait être déduite ou conclue, sinon comme une proposition parfaitement identique de la conscience dans le temps; cette proposition prouve *à priori*, car voici ce qu'elle signifie: En tout temps ou j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de ce temps comme d'une chose qui fait partie de l'unité du moi, c'est-à-dire tout ce temps est en moi comme unité individuelle, ou bien je me trouve dans tout ce temps avec une identité numérique. »

Que le philosophe allemand daigne expliquer com-

ment il se fait que le sentiment intime de l'identité numérique soit exprimé par cette proposition : Tout ce temps se trouve en moi comme en une unité individuelle ; ou par cette autre : Tant que j'ai l'expérience de moi-même, j'ai conscience du temps comme d'une chose qui fait partie de ma propre unité. Il est certain que l'identité numérique se sent dans la diversité du temps ; mais il ne l'est pas que nous ayons conscience du temps comme d'une chose faisant partie de nous-mêmes. Il s'agit ici de la conscience de soi comme elle existe et se fait sentir dans la plupart des hommes, lesquels, loin de considérer le temps comme une chose faisant partie d'eux-mêmes, le considèrent comme une sorte d'étendue ou de succession vague dans laquelle ils demeurent et se maintiennent avec tout ce qui change.

On sait que les philosophes disputent sur la véritable nature du temps. Le temps, selon le philosophe de Kœnigsberg, est la forme du sens interne ; cette opinion, peu suivie d'ailleurs, est mal prouvée (je crois l'avoir démontré, livre VII, chap. 13 et 14). Nous sentons dans la succession du temps l'identité numérique du moi, que cette succession soit une forme interne ou externe, illusion ou réalité. Donc, lorsque le philosophe, pour battre en brèche l'argument de la conscience, invoque sa théorie du temps, il s'appuie sur une supposition que nous ne sommes point forcés d'admettre ; il y a plus, il explique ce sentiment d'identité en des termes que nul n'avait employés jusqu'à lui. S'il veut faire entrer le temps

dans le sentiment d'identité numérique, il peut dire: Je me trouve durant ce temps en une identité numérique; ou bien tout ce temps a passé sur moi comme sur une unité individuelle; mais il est faux que nous ayons conscience du temps comme d'une chose faisant partie de nous. S'il faut en croire la conscience, le temps est plutôt une espèce d'étendue successive dans laquelle nous vivons et qui mesure notre existence.

64. « L'identité de la personne, poursuit le philosophe allemand, doit se trouver inévitablement dans ma propre conscience: mais si je me considère du point de vue d'autrui (comme objet d'intuition externe), cet observateur étranger ne me conçoit que dans le temps, parce que dans la perception, le temps ne se trouve proprement représenté qu'en moi; donc, du moi qu'il accorde, lequel moi accompagne, en tout temps et avec une parfaite identité, les représentations, dans *ma* conscience, il ne conclura point à la permanence objective de moi-même. Le temps dans lequel l'observateur me place n'étant point celui de ma propre sensibilité, mais le temps qui accompagne la sienne, il résulte que l'identité nécessairement liée à ma conscience n'est point liée à la sienne, c'est-à-dire à l'intuition externe de moi en tant que sujet. » Il est difficile de comprendre dans ce passage le philosophe de Kœnigsberg. Se comprend-il parfaitement lui-même? — Quoi qu'il en soit, voyons ce que l'on en peut tirer contre la permanence de l'âme.

Kant convient que l'identité de la personne se trouve inévitablement dans notre conscience, c'est-

à-dire que le moi se trouve lui-même numériquement identique dans la diversité du temps. Il est vrai pareillement qu'un observateur étranger ne conçoit le moi que dans le temps, c'est-à-dire qu'un homme réfléchissant sur l'âme d'un autre homme ne la conçoit que dans le temps. Mais comment le philosophe allemand peut-il dire que l'observateur sera dans l'impossibilité d'en conclure la permanence objective de l'âme observée? Voici ce qui doit advenir. Si l'homme qui réfléchit sur l'âme d'un autre homme attribue à celui-ci les phénomènes intérieurs qui se passent en lui, il conclura à la permanence de l'âme d'autrui en vertu des raisons par lesquelles il affirme la permanence de son âme. Dès qu'il ne peut entrer dans la conscience d'autrui, il est certain que la conscience d'autrui ne lui peut être connue que par des signes extérieurs; mais s'il arrive à cette conviction que les signes qu'il aperçoit suffisent pour lui donner la connaissance certaine d'une série de phénomènes de conscience semblables à ceux qu'il expérimente, il en conclura que l'âme observée est permanente comme son âme. Pourquoi le philosophe allemand fait-il observer que l'identité liée nécessairement à *ma* conscience n'est point liée à celle de l'observateur? Qui doute de cette vérité? qui doute que la perception de l'identité par rapport à la conscience propre ne soit toute différente de celle qui se rapporte à une conscience étrangère? L'identité propre se trouve attestée par la conscience immédiate; l'identité étrangère nous est révélée par une suite de phé-

nomènes externes lesquels nous amènent, par le raisonnement et par l'analogie, à cette conviction, qu'en dehors de nous il y a des êtres semblables à nous,

65. « L'identité de la conscience de moi-même en divers temps, poursuit Kant, n'est autre chose qu'une condition formelle de mes pensées et de leur enchaînement : mais elle ne prouve point l'identité numérique de mon sujet, dans lequel, malgré l'identité logique du moi, se peut réaliser un changement tel qu'il soit impossible de conserver l'identité de ce moi : ce qui n'empêche point de lui attribuer toujours le moi identique, lequel moi peut, malgré tout conserver dans un autre état, et alors même que le sujet se métamorphose, la pensée du sujet précédent, et la transmettre à celui qui suit: » C'est là, dirons-nous, ce qu'il fallait expliquer ; car le phénomène du sentiment de l'identité au milieu d'un changement incessant est ce qui nous amène, d'une manière irrésistible, à croire que le moi est une chose permanente. Il est faux que nous n'ayons que l'identité logique du moi ; car il ne s'agit point du sujet d'une proposition, mais d'un sujet réel, d'un sujet dont on a l'expérience et que l'on sent au plus profond du moi.

Ce sentiment d'identité, Kant s'efforce de l'expliquer. Je vais essayer de traduire, d'une manière intelligible; l'étrange opinion qu'il a émise. Soient les instants de la durée A, B, C, D, E..... auxquels correspondent *a*, *b*, *c*, *d*, *e*...., pensées ou autres phénomènes internes. La pensée *a* coexiste avec l'instant A; la pensée *b* avec l'instant B. Durant l'instant

B, l'âme qui existait dans l'instant A n'existe déjà plus. Celle de l'instant B est une chose entièrement nouvelle ; elle n'est plus *a*, elle est *b*. La même chose a lieu dans tous les autres instants. Mais comment est-il possible, me direz-vous, que dans tous les instants l'âme se croie la même? Cela est très-simple : le sujet *a* transmet la pensée au sujet *b* ; *b* transmet la sienne à *c* en même temps que celle du sujet *a*. Rien ne reste identique ; et toutefois la conscience de l'identité dure toujours. Cette hypothèse n'est-elle pas admirable, et surtout très-philosophique? Quoi de plus clair et de plus facile à comprendre?

Le lecteur pourra croire que je présente le système de Kant sous une forme ridicule pour le combattre avec plus de succès ; ce serait une erreur : cette exposition est plus sérieuse que celle qu'il a donnée lui-même. Écoutez-le parler : « Une boule élastique qui heurte une autre boule en ligne droite lui communique tout son mouvement, et, partant, tout son état (en ne considérant que leurs positions dans l'espace). Admettez maintenant, par analogie avec ces corps, certaines substances se transmettant réciproquement les représentations avec la conscience qui les accompagne ; vous pouvez concevoir toute une série de représentations semblables : la première communique son état et la conscience de son état à la seconde ; celle-ci son propre état, plus celui de la substance précédente à la troisième, et ainsi de suite. La dernière aurait conscience des états de toutes les substances précédentes comme de sa substance propre,

parce que état et conscience de ces états, tout lui aurait été transmis. Cependant elle n'aurait pas été la même personne dans tous ces états. »

Pour combattre et pour renverser l'argument psychologiqne fondé sur la conscience, Kant défigure et détruit le caractère de la conscience : une conscience transmise n'est pas une véritable conscience ; mais la simple connaissance d'une pensée précédente.

Ces substances successivement existantes, qui se transmettraient leur conscience, seraient-elles quelque chose de distinct de l'acte même de la conscience? Dans l'affirmative, nons devrions admettre un sujet de la conscience, lequel, en lui-même et en tant que sujet, ne relèverait point de l'intuition sensible, et par conséquent nous pourrions faire un argument *ad hominem*, et opposer au philosophe allemand la difficulté qu'il nous oppose dans le chapitre IX. Prétendez-vous que ces substances transitoires ne sont que l'acte même de la conscience? Mais l'acte cessant, il ne reste rien de la substance ; partant, il ne reste rien de transmissible.

La transmission suppose quelque chose qui se transmet ; que si l'acte de la conscience était transmissible, il suivrait qu'en soi cet acte serait quelque chose de permanent au milieu de la succession des substances. Or n'est-ce pas une conséquence bien étrange de la théorie des transmissions du philosophe allemand? Pour tous les psychologues, la substance de l'âme est permanente, les phénomènes sont transitoires. Dans ce système la substance est transitoire, et la permanence est attribuée aux phénomènes, c'est-à-dire à

l'acte de la conscience qui va se transmettant.

66. On répondra peut-être que par ce mot transmission, l'on n'entend point communication d'une chose constante, mais une simple succession de phénomènes unis entre eux par un lien quelconque. Ainsi, les instants A, B, C, D, étant posés, les actes de conscience *a*, *b*, *c*, *d*, qui leur correspondent, ne seront point proprement identiques en nombre, mais successifs et unis. Cette réponse, par laquelle on évite de reconnaître la permanence de l'acte de conscience, a l'inconvénient de ne rien expliquer. Que l'on nous dise, par exemple, dans cette hypothèse, comment à l'instant D l'on peut avoir conscience des actes *c*, *b*, *a*; que l'on explique l'irrésistible inclination qui nous porte à croire, qu'au fond, il y a quelque chose de numériquement identique. Lorsque *d* existe, *c* a déjà cessé d'être; il ne reste point de substance; car, selon l'hypothèse, ou la substance n'existe point, ou elle est transitoire. Point d'acte de conscience, car *d* est numériquement distinct de *c*; de plus, nous avons vu que la permanence du phénomène ne pouvait être admise : donc impossible d'expliquer ou de comprendre comment l'acte *d* peut contenir la représentation de l'acte *c*.

67. Dire que les phénomènes sont unis par un lien quelconque, c'est cacher la difficulté sous un vain jeu de mots. Que signifient les mots *unir*, *lien?* métaphores qui doivent exprimer la permanence d'une *chose* dans la variété des phénomènes, sous peine de n'offrir aucun sens. La soudure ou le nœud doivent

comprendre les divers objets qu'ils unissent et lient ; partant, ils doivent leur être *communs*. Or, cette chose, quelle qu'elle soit, qui demeure constante dans la variété, nous la nommons substance.

68. Non, la succession toute seule des phénomènes ou actes de conscience ne saurait suffire pour attirer notre foi à l'identité numérique. Si cette succession suffisait, les hommes auraient conscience des actes ou des phénomènes qui se passent en autrui. Soient les deux actes successifs de conscience : *a*, *b* ; s'il suffit, afin que l'acte *b* numériquement distinct de *a*, représente identité numérique de conscience, s'il suffit, dis-je, que l'acte *b* succède à l'acte *a*, comme cette succession s'opère dans les actes de conscience d'un grand nombre d'hommes différents, il suivra que nous aurons conscience des actes d'autrui : *Risum teneatis?* Et toutefois la conséquence est rigoureuse.

En vain, dira-t-on pour l'éviter, que le temps est une forme du sens intime, que la succession se réalise dans le sens intime respectif de chaque homme, et que, partant, la succession des phénomènes internes de chaque individu opère en un temps, et une forme différente. Les mots sens interne *respectif*, forme interne de *chaque* homme, ont un sens si nous admettons en nous quelque chose de permanent ; mais s'il n'y a que des phénomènes successifs, le mot *respectif* n'exprime qu'une absurdité. En effet, point de sens intime respectif, s'il n'y a rien à quoi il se puisse rapporter. Posez que les hommes M et N ne sont qu'une succession de phénomènes, que *chacun*

n'est que succession, pourquoi les phénomènes de M ne s'enchaîneraient-ils point entre eux aussi bien qu'avec ceux de N? Donc si dans les phénomènes de M il y a communauté de conscience, sans autre raison que la simple succession, cette communauté devra se trouver dans tous les phénomènes, car tous emportent la même raison suffisante.

69. Observez que dans toute cette argumentation je ne m'enquiers point de quelle nature est la substance de l'âme ; je veux démontrer seulement qu'il faut admettre quelque chose de constant au milieu de la variété des phénomènes internes, laquelle chose est commune à tous les phénomènes. Qu'on l'appelle lien, forme, acte de conscience, ou comme on voudra, cette chose est-elle ou n'est-elle point réalité ? La négative fait du mot qui l'exprime un mot vide ; l'affirmative constate la substantialité de l'âme, puisque l'on convient que l'âme est une réalité permanente au milieu de la variété des phénomènes. En admettant cette substantialité, nous ne prétendons point que l'âme puisse être donnée en intuition sensible, ou qu'il nous soit possible de comprendre dans une définition exacte ses propriétés intimes, abstraction faite des phénomènes que nous éprouvons. Nous disons seulement que son existence réelle et permanente, que son identité numérique nous sont connues dans la diversité et la succession des phénomènes.

Ainsi confesser qu'il y a en nous quelque chose de réel, de permanent, de numériquement identique au milieu de la variété, c'est reconnaître la substantialité

de l'âme que nous avons la prétention d'établir. On pourra sans doute incidenter sur la nature intime de la substance; demander avec Leibnitz si elle est une force, ou avec Descartes si elle est la pensée elle-même. Mais ces questions sont étrangères à notre sujet. Existe-t-il, oui ou non, quelque chose de réel et de permanent dans la variété des phénomènes internes? S'il n'existe rien de tel, la conscience de l'identité numérique est une absurdité; mais si ce quelque chose existe, la substantialité de l'âme reste démontrée.

70. « Cette opinion de certains philosophes anciens, poursuit Kant, que tout est transitoire, que rien ne demeure, ne se peut soutenir du moment que l'on admet des substances; toutefois, impossible de la réfuter par l'unité de la conscience. La conscience est même incapable de constater si, en tant que chose, nous sommes ou ne sommes point permanents; en effet, nous attribuons à notre moi identique ce dont nous avons conscience, mais rien au delà: c'est pourquoi nous devons juger que nous sommes les mêmes dans toutes les durées dont nous avons conscience. » Kant reconnaît d'une manière expresse que nous nous jugeons nous-mêmes fatalement, c'est-à-dire que l'identité du moi est pour nous un fait de conscience nécessaire. Il serait difficile d'imaginer une confession plus ingénue et plus concluante contre les propres arguments du philosophe. Si nous sommes contraints de nous regarder comme identiques, si la conscience atteste notre identité, pouvons-nous la nier ou la mettre en doute?

Ne serait-ce point méconnaître le fait fondamental de toutes les recherches psychologiques, et par conséquent tomber dans le scepticisme le plus radical. Si le témoignage de la conscience est sans valeur, si le jugement auquel ce témoignage nous contraint *nécessairement* n'est pas sûr, à quoi nous prendre pour n'être point engloutis dans le gouffre du scepticisme? Où trouver un fondement solide pour élever l'édifice de nos connaissances?

71. « Mais, continue le philosophe allemand, du point de vue d'autrui, nous ne pouvons tenir pour valable un pareil jugement, parce que ne trouvant dans notre âme d'autre phénomène constant que la représentation *moi*, qui accompagne et unit tous les autres phénomènes, nous ne pouvons décider si ce *moi* (une simple pensée) n'est point aussi transitoire que les autres pensées, qui sont liées respectivement par lui. »

A la bonne heure; niez la valeur de la représentation du moi, malgré son identité; dites-nous que cette représentation transitoire nous amène *fatalement* à l'illusion de la permanence; mais tirez les dernières conséquences de votre doctrine; niez absolument la raison humaine; niez le souvenir. Nous sommes fatalement poussés à croire que la pensée qui nous occupe maintenant est le souvenir d'une pensée antérieure; affirmez que tout cela n'est qu'illusion pure, que nous ne sommes nullement certains que le rapport de souvenir existe. Mais alors, plus de raisonnement; car tout enchaînement d'idées est impossible si

la mémoire nous faite défaut, si, malgré l'assentiment que la représentation provoque fatalement en nous, il faut nous défier du jugement que la nécessité nous arrache. Proclamons-le bien haut : dans ce cas, pensées, sentiments, volontés, tous les phénomènes de notre âme ne sauraient nous donner une connaissance ; nous sommes dans une impuissance radicale de rien affirmer, d'acquérir aucune sécurité sur rien. Le philosophe devra dire : « Telle chose m'apparaît au moment présent, j'ai conscience de telle chose, j'éprouve une nécessité de croire telle chose ; mais peut-être cette croyance n'est-elle qu'une illusion ; je ne sais rien du monde extérieur ; je ne sais rien du monde intérieur ; toute connaissance m'est refusée, je ne suis moi-même qu'une succession de phénomènes qui passent et s'évanouissent ; une irrésistible nécessité m'incline à croire que ces phénomènes ont un lien commun, mais ce lien n'existe pas ; car une phénomène venant à disparaître, il ne reste rien de lui ; si j'admets une réalité permanente, quelle qu'elle soit, la substance apparaît ; or, j'ai parti pris de nier la substantialité de l'âme. Tout est illusion, pur néant ; incertain que je suis des faits de conscience, je dois douter de l'illusion même. »

CHAPITRE XI.

SIMPLICITÉ DE L'AME.

72. Dans les chapitres précédents, j'ai voulu prou-

ver la substantialité de l'âme : il me suffisait pour cela de démontrer, par le témoignage même de la conscience, qu'il existe au dedans de nous une réalité permanente, sujet des modifications.

Je vais démontrer maintenant la simplicité de cette substance.

Pour procéder avec méthode, fixons la signification donnée à ce mot *simplicité*. Plusieurs êtres réunis formant un ensemble prennent le nom de composé : il y a composition toutes les fois qu'il y a diversité d'êtres substantiellement distincts, mais unis ; le lien peut être de différente espèce, ce qui donne lieu à la diversité des composés. Le simple est le contraire du composé ; de sorte que l'idée simplicité exclut essentiellement l'idée de composition. Or, comme dans cette dernière se trouve comprise l'idée d'*un nombre* de choses distinctes, unies pour former un tout, il suit que l'idée de simplicité exclut essentiellement l'idée de nombre ; donc le simple est proprement un ; et il y a véritablement simplicité dans une substance lorsqu'elle n'est pas un ensemble de substances.

Ainsi, lorsque nous disons : La substance de l'âme est simple, nous entendons qu'elle n'est point une réunion de substances, mais *une* substance.

73. Voyons maintenant si cette idée ainsi définie convient à notre âme. Comme notre âme ne tombe point sous l'intuition à la manière des choses sensibles, que nous ne la connaissons que par le sens intime et par les phénomènes de notre conscience,

nous allons étudier ces deux sources de connaissances et voir si nous trouvons en elles la simplicité.

C'est un fait incontestable que dans tous nos actes, dans toutes nos affections internes, nous sentons l'identité du moi (chap. VI, VII, VIII, IX, X). Il n'y a point identité entre les choses distinctes, partant le sens intime nie la multiplicité de l'âme et rend hommage à son identité. On dira peut-être : qu'il n'y ait point d'identité entre les substances distinctes, nous le voulons; mais une substance composée est identique avec elle-même, et il est possible que l'identité attestée par la conscience ne soit autre chose que l'identité d'un composé avec lui-même. — Étudions le témoignage que rend la conscience et nous verrons la difficulté s'évanouir.

Ce que nous sentons varié et multiple n'est point le *moi*, c'est ce qui survient dans le moi; nous pensons, nous voulons, nous sentons des choses différentes; mais la conscience atteste que ce qui sent, pense ou veut ces choses, est une même chose, c'est-à-dire le *moi*.

Donc le témoignage de la conscience suffit seul à prouver la simplicité de l'âme; comment expliquer, en effet en dehors de cette simplicité, l'unité permanente que nous sentons en nous dans la multiplicité des phénomènes?

74. Abstraction faite du témoignage de la conscience, on peut démontrer par la nature même des phénomènes internes que le sujet de ces phénomènes est une substance simple. S'il n'en était ainsi, la

substance pensante serait composée de diverses substances; voyons ce qui devrait résulter de cette supposition. Que les substances composantes soient, par exemple, au nombre de trois, A, B, C; j'affirme que cet ensemble ne peut penser. Pour le démontrer jusqu'à l'évidence, soit le jugement suivant: Le métal est corps. Impossible que l'ensemble A, B, C, forme ce jugement. Supposez que la représentation du sujet métal se trouve dans la substance A, que l'idée de l'attribut corps se trouve en B, et que l'idée générale du rapport de l'attribut avec le sujet ou la copule *est* se trouve en C, peut-il en résulter un jugement? Répondez résolûment, non. A percevra le métal, B le corps, C l'ideé générale de copule *est*. Chacune de ces substances aura conscience de ce qu'elle contient, mais seulement de ce qu'elle contient; donc point de jugement, puisque l'essence du jugement est le rapport de l'attribut avec le sujet.

75. Je veux que chacune des substances contienne la représentation des trois choses; nous aurons trois jugements, c'est-à-dire non point un seul être pensant, mais trois êtres pensants.

Il y a plus; ou chacune des substances A, B, C sera composée d'autres substances, ou non; dans le dernier cas elle est simple; nous voilà en présence d'une substance simple et perceptive; eh! pourquoi trois, si une seule est nécessaire? Que si la substance est composée, la difficulté augmente; car, supposons que A soit formé de deux substances que nous nommerons *m*, *n*, la représentation de métal qui était en

A devra être distribuée en *m*, *n*, auquel cas, loin de parvenir à un jugement, nous n'aurons pas même un sujet. Impossible, en effet, de former la représentation de métal, dans la supposition où elle serait répartie entre *m* et *n*.

Impossible, disons-nous, de former un jugement ou même d'arriver à l'idée d'un terme ; donc, impossible de raisonner ou de penser ; raisonner implique un enchaînement de jugements, puisqu'il s'agit de tirer une conséquence liée avec les prémisses.

76. Que devient la volonté dans une substance composée ? Point de volonté sans connaissance ; or, la connaissance, nous venons de le voir, suppose la simplicité. Poussons encore plus loin la démonstration : volonté implique inclination ou tendance vers un objet connu. Admettons que deux substances A et B composent la substance douée de volonté et que ces deux substances se partagent ce qui est requis pour l'acte de vouloir, de telle sorte que la connaissance de l'objet voulu se trouve en A, l'inclination ou tendance en B ; j'affirme qu'un pareil acte de volonté est absurde. En effet, pour rendre la démonstration invincible, je suppose que nous avons à former un acte de volonté, au moyen de la connaissance et de l'inclination de deux individus différents ; la connaissance seule de l'un n'est point acte de volonté, que peut être l'inclination de l'autre, s'il ne connaît l'objet vers lequel il incline ? C'est comme si l'on posait un rapport sans terme de rapport. Voilà les contradictions qu'il faut admettre si l'on nie la simplicité de la sub-

stance douée de volonté. Il s'agit, en effet, de répartir entre les parties qui composent ces substances, l'inclination et la connaissance, ou de concentrer le tout en une substance, auquel cas les autres substances sont inutiles.

Il y a plus; ou les substances qui composent la substance douée de volonté sont simples ou elles sont composées. Dans la première hypothèse, nous voici en présence de substances simples, intelligentes et volontaires. Dans la seconde, chaque acte de volonté résulte de l'action de plusieurs parties, c'est-à-dire d'un ensemble. Or qu'est-ce qu'un acte de volonté qui consiste en un ensemble?

77. L'union de juxtaposition dans l'espace, ou de simultanéité dans le temps, ou de concours des forces vers un effet commun, voilà la seule union de substances que nous puissions concevoir. La juxtaposition dans l'espace et la simultanéité dans le temps n'expliquent ni la pensée, ni la volonté, ni aucun des phénomènes internes; le concours des forces vers un effet commun ne résout pas mieux le problème. Dans la supposition de ce concours, il nous faudrait concevoir les phénomènes internes comme produits de l'élaboration de plusieurs substances; or, admettriez-vous cette absurdité, la question n'aurait pas avancé d'une ligne. En effet où, dans ce cas, placerez-vous le phénomène? Si vous le placez dans toutes les substances unies, le phénomène sera une chose composée, et la conscience de ce phénomène devra pareillement être une chose composée; aucune des substances com-

posantes ne pouvant dire *moi* relativement au phénomène, il y aura donc multiplicité de consciences. Or, ou ces consciences se réuniront ou elles ne se réuniront pas en un point commun pour former une conscience commune. Si elles se réunissent, le point de réunion doit être une substance simple, ou vous tombez de nouveau dans la multiplicité de consciences; si elles ne se réunissent point, chaque substance pensera de son côté sans savoir ce que pensent les autres.

78. Enfin cette divisibilité de substances et de consciences sera poussée oui ou non jusqu'à l'infini ; dans le premier cas, au lieu d'un être pensant, nous avons en nous un nombre infini d'êtres pensants. Que si la divisibilité s'arrête, nous arrivons à la substance simple douée de pensée et de conscience ; et c'est là ce que nos adversaires veulent éviter. La divisibilité infinie elle-même ne les sauvegarde point de la simplicité; la division sépare les parties, mais elle les suppose distinctes; donc la division infinie suppose une multitude infinie d'êtres simples sans lesquels la division n'aurait pas lieu.

CHAPITRE XII.

EXAMEN DE L'OPINION DE KANT SUR L'ARGUMENT PAR LEQUEL ON PROUVE LA SIMPLICITÉ DE L'AME.

79. L'argument par lequel nous venons de prouver la simplicité de l'âme prend, sous la plume du philosophe de Kœnigsberg, le nom de second paralogisme

de la psychologie, et voici en quels termes il l'expose :

« Une chose dont l'action ne peut être conçue comme le concours de plusieurs agents, est simple; l'âme ou le sujet pensant se trouve dans ce cas; donc l'âme est simple. » Le philosophe convient que cet argument n'est pas un jeu purement sophistique imaginé par les dogmatistes, afin de donner à leurs assertions une apparence de vérité; il confesse que ce raisonnement semble défier l'examen le plus attentif et la méditation la plus profonde. Toutefois, il se flatte de le réduire en poudre, il se propose de prouver que ce fondement de la psychologie rationnelle est un fondement trompeur, et que partant l'édifice entier de la science ne porte sur rien.

80. Kant fait observer que le *nervus probandi* de l'argument se trouve en ce que plusieurs représentations ne peuvent former une pensée, sinon en tant qu'elles sont contenues dans l'unité absolue du sujet pensant : « Mais personne, dit-il, n'est en état de prouver *par concepts* une semblable proposition. En effet, par où commencer? Cette proposition : « La pensée ne saurait résulter que de l'unité absolue de l'être pensant » ne se prête point à l'analyse. L'unité de la pensée (toute pensée résulté de plusieurs représentations) est collective; et quant aux simples concepts, leur unité se peut rapporter à l'unité collective des substances, lesquelles produisent conjointement la pensée, aussi bien qu'à l'unité absolue du sujet (c'est ainsi que le mouvement d'un corps est le mouvement de toutes les parties de ce corps). La simplicité de la

substance ne saurait, par conséquent, ressortir de l'identité prétendue de la pensée composée. Si l'on a compris les raisons de la possibilité des jugements synthétiques, *à priori*, comme nous les avons exposées plus haut, l'on ne doit point admettre que la proposition précédente puisse être connue synthétiquement et d'une manière parfaite *à priori* ou par concepts purs. — Cette argumentatton est un sophisme; je vais le prouver.

81. En premier lieu, toute pensée n'est point le résultat de plusieurs représentations; dans la perception d'une idée simple, par exemple, où trouveriez-vous ces représentations multiples? Donc l'argument de Kant pèche par sa base; en effet, s'il existe une seule pensée laquelle exige simplicité dans le sujet pensant, cet argument s'écroule. Si l'âme est simple dans un cas, elle doit l'être toujours.

82. Nous allons examiner comment les pensées qui admettent les représentations, admettent la diversité des représentations. Lorsque celles-ci forment ce que l'on nomme une pensée, elles se groupent, pour ainsi dire, en un point; l'unité de la perception et du sujet qui perçoit l'exigent. La pensée, appelée jugement, implique plusieurs représentations combinées, celle du sujet et celle de l'attribut. Mais ces diverses représentations ne constituent le jugement qu'en tant qu'elles se présentent unies par un rapport qui autorise à affirmer ou à nier l'attribut du sujet; il y a donc unité au fond de la diversité, à savoir, le rapport; donc la pensée qui perçoit ce rapport est une; par-

tant l'action de percevoir est essentiellement une, malgré la diversité des représentations.

83. L'ordre, dans nos pensées, tient à la faculté que nous avons de les comparer les unes avec les autres : tous nos actes intellectuels se réduisent à la perception des idées et à la comparaison de ces mêmes idées ; il y a simplicité dans la perception, comme aussi dans la comparaison, puisqu'on ne compare ce qui est divers qu'en le ramenant à l'unité, c'est-à-dire au rapport que l'on perçoit dans la comparaison. Donc il y a unité dans toute pensée ; donc la pensée ne saurait être conçue comme le concours de plusieurs agents ; donc cette proposition reste prouvée, à savoir : que plusieurs représentations ne peuvent former une pensée, sinon en tant qu'elles sont contenues dans l'unité absolue d'un sujet pensant. — Que deviennent les prétentions du philosophe de Kœnigsberg ?

84. Je vais présenter la même démonstration sous une forme plus rigoureuse. Supposons que trois agents, ABC, doivent concourir à la formation d'une pensée. A correspond à la première partie, B à la seconde, C à la troisième ; le résultat sera le composé *a b c ;* donc il sera triple, donc il ne peut constituer un point de comparaison ; donc, ou repoussez cette hypothèse, ou niez la pensée. Kant s'arrête à la diversité des représentations, faisant abstraction de l'unité qui se trouve dans la perception de cette diversité ; de là le sophisme : ainsi il n'est pas étrange qu'à ses yeux il n'y ait point unité dans le concept de la pensée. Ce concept, il le présente faux ou incomplet ;

pour lui, la pensée n'est qu'un ensemble de représentations; or, il devrait nous la présenter comme un point très-simple, centre commun des représentations qui s'y réunissent pour être perçues dans le rapport qu'elles ont entre elles. La diversité des représentations ne forme point un ensemble à la manière des objets sensibles; la pensée dans laquelle on connaît le rapport de deux triangles différents ne saurait être exprimée par la somme des figures des deux triangles; cette pensée est autre chose que les figures; une chose qui est leur milieu, qui les réunit en les comparant, et qui fait affluer leur différence dans l'unité de leur rapport.

85. L'exemple cité par le philosophe allemand prouve combien est matérielle et grossière l'idée sous laquelle il conçoit la réunion des représentations qui concourent à former une pensée totale. L'unité de la pensée, dit-il, est collective et se peut rapporter à l'unité collective de plusieurs substances, comme le mouvement d'un corps est le mouvement composé de toutes les parties d'un corps. On voit ici clairement l'équivoque dans laquelle Kant est tombé. Ce philosophe prend l'ensemble des représentations pour la pensée qui se rapporte à ces représentations.

Supposons un cube dont les huit côtés A, B, C, D, E, F, G, H se meuvent. Le mouvement de toutes les parties forme le mouvement total. Qu'y a-t-il de commun dans le résultat de ce concours d'agents? rien, si ce n'est la juxtaposition de ces agents dans l'espace et le rapport qu'ils conservent avec la rapidité du mouvement.

Mais le mouvement du sommet H n'est pas celui du sommet A, car nous pouvons, tour à tour, détacher l'un des deux sommets sans altérer le mouvement de l'autre; donc les deux mouvements étaient choses parfaitement distinctes. Il est évident qu'il en est de même des autres points; donc l'unité du mouvement composé est purement factice; ce qui est réel, c'est une multiplicité de substances et de mouvements, sans autre lien qu'une propriété purement extrinsèque : le rapport des positions dans l'espace.

Admettons maintenant que les sommets dont il s'agit soient des représentations, et voyons ce qui en résulte. Ces représentations n'ont-elles d'autre lien que leur coexistence? Dans ce cas, elles ne forment point une pensée, elles forment un ensemble de phénomènes que l'on pourra considérer comme une *réunion* de choses, non comme une pensée; il en est de l'ensemble des représentations comme de l'ensemble des mouvements; toutefois on n'en saurait tirer un résultat relativement à l'objet qui nous occupe. Donnez un point de réunion à ces représentations, à savoir le rapport sous lequel elles sont perçues, vous aurez une pensée; mais qu'y a-t-il de commun entre cet acte *un*, très-simple, et la totalité d'un grand nombre de points en mouvement?

86. Kant pouvait s'aider dans l'exposé de sa doctrine d'une théorie mécanique dont l'application au cas présent offre des analogies plus séduisantes et plus trompeuses : je veux parler de la résultante d'un système de forces et du point d'application de ces forces.

Lorsque plusieurs forces agissent sur une ligne, sur un plan ou sur un solide, elles produisent un effet égal à celui d'une force unique, qui se nomme résultante: cette force a une direction déterminée et un point d'application, comme si elle était simple. Pourquoi ne pourrait-on pas dire la même chose de la pensée? Pourquoi la pensée ne pourrait-elle être produite par le concours de plusieurs agents?—Cette analogie est spécieuse, parce que le fait cité présente le résultat de la composition concentré tout entier en un point; mais examiné de près, il ne prouve rien. En effet, la pensée est de soi un acte simple, tandis que la résultante des forces n'est simple que dans son rapport avec l'effet éprouvé, seule chose qui relève du calcul. Lorsque deux forces sont appliquées aux deux extrémités d'une droite inflexible, l'effet est le même que si nous appliquions à un point de la ligne une force unique égale à la somme des composantes et à une distance du point d'application de ces forces; inversement proportionnelle à la valeur de chacune d'elles. Mais l'unité de cet effet tient à la cohésion des parties, laquelle, ne permettant point de mouvements isolés, fait refluer la force et la concentre en un seul point; toutefois les forces composantes ne laissent point d'être distinctes et séparées de telle sorte que si la cohésion cessait, chacun des points respectifs sentirait l'action de la force correspondante et marcherait dans la direction qui lui serait imprimée par cette force. Supposez que, durant la cohésion, il fût possible de donner conscience à chacune des forces composantes de

l'action qu'elle exerce, il y aurait deux consciences réellement distinctes, lesquelles ne parviendraient jamais à former une conscience commune, et qui n'auraient de commun que la production de l'effet. Dans l'hypothèse où le point auquel elles s'appliquent aurait conscience de l'action qu'il éprouve, cette conscience équivaudrait sans doute à celle de l'action d'une force seule, égale à la somme des composantes; avec cette condition, toutefois, que le mode par lequel l'action de ces forces lui est transmise lui resterait inconnu ; mais dès qu'il aurait conscience de leur action respective, il en attribuerait le résultat à l'impossibilité où elles sont de produire isolément l'effet respectif. De sorte que, si nous comparions le sujet pensant à ce point d'application des forces, nous devrions supposer dans ce sujet une conscience nette de la diversité d'origine des représentations qui concourent à la production de l'effet total.

On dira peut-être que nous venons de préparer le triomphe des adversaires de la simplicité de l'âme; parce que, de suppositions en suppositions, nous sommes venus aboutir à un effet simple, inhérent à un objet simple, produit tout entier par le concours de divers agents, mais que l'on y réfléchisse, et l'on verra que le prétendu triomphe n'a jamais été plus éloigné. Pour atteindre un résultat simple produit par le concours de plusieurs forces, nous avons besoin d'un point simple dans lequel se concentre ce résultat. Alors, et précisément parce que nous sommes parvenus à cette simplicité, nous pouvons faire abstraction des forces

composantes et considérer le résultat comme un effet simple produit par une force simple, inhérente à un sujet simple, c'est-à-dire au point indivisible auquel cette force est appliquée ; donc, en continuant la comparaison, nous devrions dire aussi que, quel que soit le nombre des agents qui concourent à la production de la pensée, celle-ci a pour sujet un être simple, et dans ce cas l'on reconnaît la simplicité de l'âme. Il est vrai qu'alors l'on supposerait un certain nombre d'agents exerçant une action sur l'âme afin de produire en elle la pensée ; mais cette action une fois produite, l'âme seule serait le sujet pensant, de même que le point indivisible est le seul point où se réunisse toute la force composante. Ainsi nos adversaires en seraient pour l'invention ridicule du concours des agents aboutissant d'ailleurs, après mille détours, à la simplicité de la substance pensante ; vérité que nous voulions démontrer.

87. Kant veut qu'il soit impossible de tirer de l'expérience l'unité du sujet pensant comme condition nécessaire de toute pensée ; parce que, dit-il, l'expérience ne nous révèle aucune nécessité, et que le concept de l'unité absolue appartient à un autre ordre d'idées que celui qui nous occupe ici. Il est certain que l'expérience seule ne nous révèle point la nécessité, parce que s'arrêtant aux faits particuliers et contingents, elle n'atteint pas la raison universelle des choses ; mais il n'en est pas de même de l'expérience prise objectivement ; car bien que cette connaissance considérée dans le sujet comme un acte individuel soit

un fait contingent; néanmoins, en tant qu'elle existe, elle représente une véritable nécessité en certains objets; à moins que nous ne voulions renoncer à la certitude de toutes les sciences, y compris les mathématiques.

Il est clair qu'en parlant de la pensée et du sujet pensant, nous ne pouvons faire abstraction de l'expérience; il faudrait rejeter la base de toutes nos recherches psychologiques, à savoir la proposition *je pense*, proposition qui exprime un fait de conscience, un acte d'expérience interne. Mais avec cette expérience se combine l'idée d'unité, en général, c'est-à dire l'idée de l'exclusion de la distinction et de la multiplicité dans l'acte de la pensée et dans le sujet pensant. De sorte que la démonstration de la simplicité de l'âme suit la même marche que toutes les démonstrations qui ne s'arrêtent point à l'ordre purement idéal et sont formées d'une prémisse impliquant une vérité nécessaire, et d'une autre proposition constatant un fait d'expérience. La prémisse nécessaire est ici la définition même de l'unité et de la simplicité; la proposition exprime le fait d'expérience, c'est-à-dire la nature de la pensée, comme nous la sentons en nous.

88. De cette sorte, la démonstration de la simplicité des êtres pensants ne s'arrête point à l'esprit de l'homme; elle embrasse tous les sujets dans lesquels se révèle un fait de conscience. Le philosophe allemand objecte que nous ne pouvons étendre cette démonstration parce que nous sortons du champ de l'expérience. Voici notre réponse : La démonstration

précédente s'appuie sur l'idée d'unité et sur le fait de conscience; l'idée unité est une idée générale, partant elle vaut dans toutes les suppositions; le fait de conscience se trouve en tout être pensant, puisque la pensée ne se conçoit point sans un sujet qui puisse dire : *Je pense;* donc notre démonstration de la simplicité est légitime, à moins qu'on ne donne au mot *penser* un sens différent de celui que nous lui donnons; et dans ce cas nous laissons le terrain philosophique pour tomber dans une question de mots.

89. Nous avons dû recevoir de l'expérience individuelle et propre l'idée d'un être pensant; cette idée, nous l'étendons ou nous la restreignons en élévant ou en abaissant le degré de perfection dans la pensée; mais, au fond, elle reste la même, et nous ne concevons point la pensée en autrui sans lui attribuer quelque chose de semblable à ce que nous éprouvons en nous. De ce point de vue, Kant est dans le vrai lorsqu'il prétend que pour nous représenter un être pensant nous devons nous mettre à la place de l'objet. Selon le même philosophe, si pour la pensée nous exigeons l'unité absolue du sujet, c'est qu'il nous serait impossible autrement de dire: *Je pense*. En effet, bien que la totalité de la pensée puisse être distribuée entre divers sujets, le moi subjectif ne peut être ni réparti ni divisé, et ce *moi* nous le supposons en toute pensée. La proposition *je pense* est le fondement sur lequel la psychologie élève l'édifice de ses connaissances; Kant l'avoue et l'on ne comprend point pourquoi, tout en admettant que cette proposition est la forme de la

perception, laquelle se lie avec toute expérience et la précède, pourquoi, dis-je, il prétend qu'elle n'est point expérimentale; comme si la pensée n'était point le sujet d'une véritable expérience, aussi bien que la forme de la pensée. A tout considérer, la forme doit être objet d'expérience plutôt que la pensée elle-même, supposé que celle-ci soit distincte dans chaque cas, tandis que la forme est identique dans tous les cas, parce qu'en soi elle n'est autre chose que la conscience de l'unité, identique au milieu de la diversité.

90. En concevant cette unité absolue dans le moi, il n'est point question d'une unité logique, comme Kant le prétend; mais d'une unité réelle, supposé qu'elle persiste réellement dans la variété de la pensée. Lorsque nous énonçons cette unité dans la proposition *je pense*, il ne s'agit point d'une forme abstraite, commune à toutes les perceptions, mais d'une chose positive qui est en nous et dont la réalité est indispensable à l'existence de la pensée.

91. « Cette condition subjective de toute connaissance, dit le philosophe allemand, il ne serait pas convenable de la convertir en condition de la possibilité d'une connaissance des objets, c'est-à-dire en un concept de l'être pensant, en général, attendu que nous ne pouvons nous représenter cet être, sans prendre nous-mêmes sa place, avec la formule de notre conscience. » Mais les psychologues qui démontrent la simplicité de l'âme ne se flattent point d'arriver à l'idée parfaite de l'être pensant. Ils conviennent que nous tirons de notre expérience le type de cette

idée; ce qu'ils prétendent, c'est que la raison les conduit à conclure qu'il y a unité absolue du sujet partout où il y a un être pensant, alors même que la pensée de cet être appartient à un ordre plus ou moins parfait que le nôtre.

92. Lorsque le philosophe allemand fait observer que le sujet de l'inhérence de la pensée est seulement indiqué d'une manière transcendante, que ses propriétés restent inconnues, et que, partant, nous ne connaissons point la simplicité du sujet même, il constate un fait vrai dans un sens, mais il en tire une conséquence fausse. Il est vrai que nous ne connaissons la substance de l'âme qu'en vertu du sens intime et des actes qu'elle produit ; que par conséquent l'âme, abstraction faite des phénomènes que nous éprouvons, ne nous est point donnée en intuition immédiate, et qu'arrivés à ce point nous nous trouvons en présence de l'idée d'un être simple. Mais ce vague, dans notre manière de connaître et de saisir la substance de l'âme, ne nous empêche point de conclure à sa simplicité, du moment qu'elle nous est attestée par le sens intime et par la nature des phénomènes qui la révèlent à nous.

93. On pourrait croire que cette indécision sur la substance de l'âme est un fait récemment découvert par le philosophe allemand ; il n'en est rien : saint Thomas l'avait constatée depuis longtemps. Ce profond métaphysicien a posé cette question : L'âme se connaît-elle elle-même dans son essence? *Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam es-*

sentiam. Et après diverses considérations sur l'intelligence et l'intelligibilité des objets, il la résout par ces remarquables paroles: « L'entendement ne se connaît point lui-même par son essence, mais par son acte, et cela de deux manières: dans le particulier, en tant que Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intellectuelle, par cela qu'il comprend et qu'il perçoit qu'il comprend; dans l'universel, et tant que nous considérons la nature de l'esprit humain par l'acte de l'entendement. Le jugement et l'efficacité de cette connaissance de la nature de l'âme, nous l'avons par une dérivation de la lumière que notre entendement reçoit de la vérité divine, laquelle contient la raison de toutes choses, ainsi que nous l'avons dit plus haut. De là ces paroles de saint Augustin, dans le livre IXe *de la Trinité:* Nous voyons la vérité inviolable par laquelle, autant qu'il est en notre pouvoir, nous définissons d'une manière parfaite, non ce qu'est l'âme de chaque homme, mais ce qu'elle doit être, selon les raisons éternelles. Entre ces deux modes de connaître, il y a une différence: pour le premier, il suffit de la présence même de l'âme qui est le principe de l'acte en vertu duquel l'âme se perçoit elle-même, et ainsi nous disons qu'elle se connaît par sa présence; mais pour le second, cette présence ne suffit plus; il est besoin d'une recherche diligente et subtile, et c'est pourquoi beaucoup ignorent la nature de l'âme et beaucoup se sont trompés à son sujet; ce qui fait dire au même saint Augustin, livre xe *de la Trinité:* Que l'âme ne se cherche point elle-même pour se voir

comme on voit une chose hors de soi, mais qu'elle cherche à se reconnaître comme une chose présente, c'est-à-dire à connaître ce qui la distingue des autres choses, ce en quoi consiste son essence et sa nature [1]. »

94. Observons ici que saint Thomas admet que l'âme se connaît de deux manières : connaissance de présence, en tant que nous sentons l'âme par cela seul que nous pensons : « *Percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere ;* » et

[1] Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere Alio modo in universali secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectûs consideramus. Sed verum est quod judicium ex efficacia hujus cognitionis, per quam animæ naturam cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectûs nostri a veritate divinâ, in quâ rationes omnium rerum continentur, sicut suprà dictum est. Unde August. dicit in IX de Trinit. : « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat » Est autem differentia inter has duas cognitiones ; nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia quæ est principium actus ex quo mens percipit se ipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod August. dicit X de Trinitate, de tali inquisitione mentis : Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem quærat discernere, id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus quod est cognoscere quidditatem, et naturam suam. I p , t. 87. art. 1).

celle que nous tirons de l'analyse de l'acte intellectuel en raisonnant par considérations générales, à l'aide de la lumière que les raisons éternelles jettent sur le fait d'expérience. Voilà comment se trouvent expliquées dans saint Thomas la connaissance de présence ou de conscience comprise dans la proposition *je pense* ; et la connaissance générale, à savoir celle qui se tire de l'acte intellectuel lui-même dans ses rapports avec l'unité du sujet qui l'exerce. Cette dernière connaissance a quelque chose d'abstrait, d'indéterminé, personne ne le nie ; et lorsque le philosophe allemand nous le fait remarquer, il ne nous dit rien que le docteur angélique ne nous eût enseigné déjà. en affirmant d'une manière expresse que l'âme ne se connaît point elle-même par son essence, mais par son acte : « *Non per essentiam suam, sed per actum suum.* » Tout ce que l'exposition diffuse de Kant renferme de vérité se trouve exprimé dans cette formule laconique du saint docteur : *Non per essentiam suam, sed per actum suum.*

CHAPITRE XIII.

COMMENT L'IDÉE DE SUBSTANCE EST APPLICABLE A DIEU.

95. L'idée de substance telle que nous la concevons au moyen des objets qui nous entourent, et par le témoignage de la conscience, implique le rapport des changements qui s'opèrent en elle, comme en un

sujet ou dans un récipient. Mais nous avons observé qu'outre ce rapport, elle impliquait négation d'inhérence avec un autre être. Il n'en est point de la substance comme des accidents, être changeants et transitoires. Cette négation d'inhérence est une perfection. Comme nous ne connaissons point l'essence intime des substances, nous ignorons ce qu'est cette perfection; mais elle existe dans la nature même du sujet, elle est indépendante des modifications qui le transforment. Ainsi donc, si l'essence même de la substance se doit établir sur quelque chose, elle s'établit sur cette perfection dont nous avons connaissance (observons que cette connaissance n'est pas intuitive); partant lorsqu'on définit la substance relativement aux accidents : « *Quod substat accidentibus,* » on la définit non par ce qu'elle est en elle-même, mais selon la manière dont elle se présente à nous.

96. Il suit de là que des deux définitions scolastiques : « *Ens per se subsistens,* » un être subsistant par lui-même, « *id quod substat accidentibus,* » le sujet des accidents, la première est plus appropriée à la chose que la seconde; elle exprime mieux ce qu'est la chose en soi. Il est vrai que nous ne connaissons les substances finies qu'en tant qu'elles se révèlent à nous par leurs accidents; il est vrai que notre esprit ne se connaît lui-même que par ses actes; toutefois, la raison nous dit que les objets, pour être connus, doivent exister, et que notre esprit ne saurait trouver quelque chose de permanent en eux si ce quelque chose n'y est pas. Notre connaissance ne

produit point ce qu'elle connaît; elle connaît ce qui existe et rien autre.

97. Ces considérations prouvent la possibilité d'une substance affranchie de toutes modifications ou changements, laquelle, loin de perdre par son immutabilité son caractère de substance, posséderait ce caractère en un degré supérieur. La perfection de la substance n'est point dans les changements, mais dans la permanence.

Nous l'avons dit, la perfection de la substance tient à ce qu'elle *est* indépendamment de toute autre substance ou des modifications qui leur sont inhérentes et qui passent. Une substance existant par elle-même, sans modifications, sans aucun changement, serait infiniment supérieure à toutes les autres. Cette substance, c'est Dieu.

98. Maintenant il est facile de résoudre la question suivante: le mot substance appliqué à Dieu doit-il s'entendre de la même manière que lorsqu'on l'applique aux créatures? ou, pour me servir des termes de l'école, doit-il être pris en un sens univoque ou analogue.

99. L'idée de substance implique l'idée d'un être; ce qui n'existe pas ne peut être substance. En tant que nous concevons l'être comme une réalité, comme l'opposé du néant, l'idée d'être convient à Dieu et aux créatures; Dieu est, c'est-à-dire Dieu est une chose réelle et non le néant. Mais si de l'idée générale, ainsi conçue en opposition avec le néant, nous passons à la réalisation de cette idée dans les choses,

à son mode d'application, qui ne voit aussitôt la distance qui sépare le contingent du nécessaire, le fini de l'infini; nous ne saisissons, il est vrai, d'une manière intuitive, ni l'être infini, ni l'essence des êtres finis, mais nous concevons avec la dernière évidence que le mot *être*, appliqué à l'infini, présente un autre sens que lorsqu'il s'applique au fini.

100. L'idée de substance implique l'idée de chose permanente; cette permanence convient à Dieu; l'être infini est permanent par essence.

101. Les substances qui nous entourent présentent cette permanence combinée avec des modifications nécessaires. Les changements sont impossibles en Dieu. Cette qualité de rapport avec les modifications est le caractère propre des substances finies.

102. Les substances ne sont point inhérentes à d'autres substances comme les modifications sont inhérentes aux substances. La non-inhérence convient aussi à la substance divine.

103. Les substances doivent comprendre en elles une perfection qui les affranchisse de la nécessité de l'inhérence, une perfection qui les élève au-dessus des modifications. Cette perfection est comprise dans la substance divine, être par essence, océan de perfection.

104. Il ressort de cette analyse que tout ce qui est perfection dans l'idée de substance se peut appliquer à l'être infini; l'être infini ne rejette de l'idée de substance que les négations ou l'imperfection.

CHAPITRE XIV.

UN ÉCLAIRCISSEMENT IMPORTANT. — RÉSUMÉ.

—

105. Lorsqu'on dit : la substance est un être existant par lui-même, on n'entend point que cet être n'ait pas besoin d'un autre être pour exister. Confondre ces deux choses, c'est préparer une effroyable confusion d'idées, laquelle naît d'une autre confusion non moins monstrueuse, à savoir de la confusion du rapport de cause et d'effet avec le rapport de substance et d'accident.

106. Le rapport de cause et d'effet consiste en ce que la cause donne l'être à l'effet, et le rapport de substance et d'accident, en ce que la substance sert de sujet à l'accident; choses profondément distinctes.

Notre âme est le sujet d'un grand nombre d'accidents à la production desquels elle n'a point de part, auxquels même elle s'oppose de tout son pouvoir. Par exemple, les sensations douloureuses, les impressions désagréables, les pensées importunes qui nous assaillent malgré nous. Dans ce cas, l'âme est sujet et non cause. Si je ne me trompe, cet exemple prouve qu'il existe une ligne de démarcation entre le caractère de causalité et celui de substance, entre le caractère d'effet et celui d'accident.

107. Être subsistant par soi-même exprime une certaine exclusion; si cette exclusion se rapporte à la

causalité, être subsistant par soi-même signifie être *non causé;* que si elle se rapporte à l'inhérence, être subsistant par soi-même, signifie être non inhérent à un autre (les accidents sont inhérents à la substance). Lorsqu'on définit la substance, un être subsistant par lui-même, on donne à la définition le second sens, non le premier, et cette distinction suffit pour renverser tout le système de Spinosa et des panthéistes, quel que soit le point de vue sous lequel ils présentent leur erreur.

108. Afin d'entrer libre de tout embarras dans la question du panthéisme, résumons en peu de mots ce que la raison et l'expérience nous disent de la substance :

1° Il existe en nous un être un, simple, identique, permanent, sujet des phénomènes que nous éprouvons.

2° Il existe hors de nous des objets qui conservent quelque chose de constant au milieu de la diversité de leurs phénomènes.

3° L'idée de substance implique les idées d'être, de permanence, de non-inhérence à un autre être comme modification.

4° Toute substance finie est sujet de modifications et implique ce rapport.

5° Les idées d'être, de permanence et de non-inhérence à un autre être, n'impliquent point nécessairement le rapport dc modification.

6° Une substance immuable n'implique aucune contradiction.

7° Subsistant par soi-même n'est pas la même chose qu'indépendant d'un autre être; il ne faut point confondre le rapport de cause et effet avec celui de substance et accident.

La *non-inhérence* à un autre être est le caractère de la substance; mais cette idée négative doit être fondée sur une chose positive, sur une *force*, la force de substance par soi-même sans avoir besoin d'adhérer à une autre.

CHAPITRE XV.

LE PANTHÉISME DANS L'ORDRE DES IDÉES.

109. Il est faux que l'idée de substance, il est faux que les applications qui se peuvent faire de cette idée soit au monde intérieur, soit au monde extérieur, nous amènent fatalement à reconnaître une substance *unique*. La multiplicité des substances est un fait confirmé par l'expérience et la raison. Pourquoi serions-nous forcés, en effet, de reconnaître une substance unique?—La question présente est une question capitale; dès l'origine de la philosophie elle a donné naissance aux plus graves erreurs; nous l'étudierons avec soin.

110. Les partisans du système que nous attaquons ici doivent chercher leurs preuves ou dans l'idée même de la substance ou dans l'expérience. L'expérience et les idées primitives de l'esprit voilà leurs seules

données. Commençons par la méthode *à priori*, c'est-à-dire par le système qui s'appuie sur l'idée.

111. Si, par substance, vous entendez un être subsistant par lui-même, lequel n'a pas besoin d'un autre pour exister, et qui n'en eut jamais besoin, vous parlez d'un être *non causé*; être nécessaire, lequel porte en soi la raison suffisante et fatale de son existence. Si vous dites que cet être est unique, qu'il n'y en a point un autre de son espèce, nous sommes d'accord avec vous : observons seulement que vous prenez le mot substance en un sens impropre. Au fond, la différence entre votre idée et la nôtre n'est que dans le mot; pour nous entendre, il suffira de savoir que, par substance, vous entendez un être absolument nécessaire, c'est-à-dire absolument indépendant. Mais si vous affirmez que cet être est unique, dans ce sens qu'il n'existe rien, qu'il ne peut rien exister hors de lui, vous affirmez gratuitement, et nous vous demandons la preuve de votre affirmation.

L'être nécessaire exclut, dites-vous, tout être qui n'est pas lui. Pourquoi ne pas dire plutôt qu'il est la raison de tous les autres? L'être existant par lui-même est actif par essence; or le terme extérieur de l'activité, c'est la production. Pourquoi d'autres êtres ne résulteraient-ils point de cette production, en tant que ces êtres produits seront distincts de celui qui les produit?

112. Nous n'avons même pas besoin de sortir de nos idées pour trouver la contingence et la multiplicité. L'expérience nous montre dans notre propre

esprit une succession continue de formes; ces apparences sont quelque chose, au moins comme apparences. Elles passent incessamment du non-être à l'être et de l'être au non-être; donc il y a production de quelque chose qui n'est pas nécessaire, puisque cette chose cesse d'être après avoir été; donc il existe quelque chose en dehors de l'être unique des panthéistes. On le voit; il ne s'agit ici que de phénomènes purement internes; donc notre argument prouve même contre les idéalistes, c'est-à-dire contre ces rêveurs qui, refusant au monde extérieur toute réalité, le réduisent à de purs phénomènes de notre esprit. Ces apparences existent au moins comme apparences, disons-nous; donc elles sont quelque chose; elles sont contingentes; donc elles ne sont point *l'être* nécessaire. Donc il existe, en dehors de l'être nécessaire, quelque chose qui n'est pas lui; donc le système d'un être unique ne saurait se soutenir.

L'idée d'un être absolument indépendant en tant que nécessaire d'une nécessité absolue, n'exclut pas l'existence des êtres contingents; il suit seulement de cette idée que l'être nécessaire est unique de son espèce, qu'il est seul nécessaire d'une manière absolue, mais non qu'il soit l'être unique.

113. On peut affirmer pareillement qu'il ne suit point de l'idée être nécessaire qu'il ne puisse exister des êtres contingents *causés*, bien que subsistant par eux-mêmes, dans ce sens qu'ils ne sont point inhérents à d'autres êtres comme des modifications à leur sujet. N'être point causé et n'être point inhérent sont choses

très-différentes; la première implique la seconde, mais la seconde n'implique point la première. Tout être non causé doit être affranchi de l'inhérence; car par cela seul qu'il n'est point causé, il est nécessaire, c'est-à-dire il est par lui-même et n'a nul besoin d'adhérer. Mais de ce qu'un être n'est pas inhérent à un autre être, il ne suit point qu'il soit non causé; cette condition dépend de l'objet pour lequel le créateur lui a donné l'être. Il peut relever de la cause, non comme le mode de son sujet, mais comme un effet dépend de la cause qui l'a produit. Dans ce cas il y a rapport de causalité, mais non rapport de substance; choses très-différentes, comme nous l'avons expliqué plus haut (chap. XIV).

114. Jamais les panthéistes n'arriveront à prouver que pour n'être point modification une chose doive être non causée; et cependant c'est là ce qu'ils sont obligés de prouver : en effet, s'ils prouvent que tout ce qui existe en soi est non causé, ils auront prouvé que tout ce qui subsiste en soi est nécessaire; et comme l'être nécessaire doit être unique, l'unité de la substance se trouvera établie d'une manière invincible.

115. Confondre la non-inhérence avec l'indépendance absolue; voilà tout le secret du panthéisme. Distinguez scrupuleusement ces deux choses, et vous aurez bientôt raison de ces sophismes. Tout ce qui n'est point causé est substance; mais toute substance n'est point non causée. Tout ce qui est non causé est nécessaire, et par conséquent non inhérent; mais toute substance n'est point nécessaire. La substance

finie n'est point inhérente à un autre être, mais elle relève d'un autre être et n'existerait pas sans lui. Toutefois cette dépendance n'est point la dépendance des modifications envers la substance; c'est la dépendance de l'effet envers la cause.

La cause donne l'être à l'effet; la substance supporte l'accident; la cause n'est point modifiée par l'effet; la substance est modifiée par l'accident. Idées claires et distinctes; c'est avec ces idées qu'il faut poursuivre le panthéisme dans ses diverses transformations et forcer le Protée à reprendre sa forme première et naturelle, l'athéisme. L'athéisme! — C'est là sa nature. Que ce soit son nom. Combien de systèmes troublent le monde des idées, lesquels reposent sur une équivoque. Pour en finir avec eux, sachons pénétrer résolûment au cœur de la question, afin d'y porter le jour. L'erreur pour nous échapper changera de forme peut-être, mais n'ayons garde de nous laisser troubler ou de prendre le change.

Écoutons l'immortel Homère; il semble avoir voulu nous donner dans la fable ingénieuse de Protée le secret de vaincre les sophismes en les forçant à se faire voir. « Jetez-vous sur le monstre, disait la déesse Idothée à Ménélas et à ses compagnons; saisissez-le malgré ses efforts; serrez fortement ses chaînes et gardez-vous de le rendre à la liberté; il rampera comme le reptile, il s'élancera comme la flamme, il s'écoulera comme le torrent; mais resserrez ses liens, et forcez-le de redevenir *ce qu'il était* (Odyssée, chant IV). » Ainsi du panthéisme; matière, esprit,

réalité des phénomènes, moi, non-moi, il sera toutes choses; il parlera de *substance* et de *non substance*, de nécessaire et de contingent; mais ne vous départez point des idées fondamentales et forcez-le à y revenir. Vous le verrez enfin reprendre sa forme première; alors, rompez ses liens, et, le présentant aux peuples dans sa difformité naturelle et repoussante, dites-leur: « Voyez, il a toujours été ce qu'il est maintenant, l'athéisme! »

CHAPITRE XVI.

LE PANTHÉISME EXAMINÉ DANS L'ORDRE DES FAITS EXTERNES.

116. Si le panthéisme ne se peut soutenir dans la région des idées, il n'est pas plus solide dans le champ de l'expérience. Celle-ci, loin de nous conduire à l'unité exclusive de la substance, manifeste de toutes parts la multiplicité.

117. Il y a unité lorsqu'il n'y a point division, lorsque dans l'être un ne se peuvent point découvrir d'autres êtres, lorsque cet être ne comporte point un jugement négatif. Or, rien de cela ni dans le monde externe ni dans le monde interne; bien plus, une expérience constante nous montre le contraire.

118. Dans le monde intérieur, la division tombe sous les sens, elle est palpable; il n'y a d'autre unité que l'ordre, la direction vers une fin; hors de là, tout est multiple. Les sens, voilà notre seul point de

contact avec le monde extérieur, et ceux-ci trouvent la multiplicité partout ; sensations distinctes par le nombre, par l'espèce, par le degré, sensations distribuées en un nombre infini de groupes, lesquels, liés en un point, se subdivisent à l'infini.

119. Les sens attestent la multiplicité avec non moins de certitude que l'existence même des choses. Leur refuserez-vous votre confiance pour le premier témoignage, force sera de la leur refuser pour le second. Non-seulement ils nous disent que tel corps existe, mais qu'il n'est pas un autre corps. Je suis certain qu'un objet extérieur répond à ma sensation ; je ne le suis pas moins qu'il y a distinction entre les deux objets de deux sensations différentes.

Dire que les sens sont de mauvais juges en cette matière, parce qu'ils s'arrêtent à la sensation, c'est tomber dans l'idéalisme ; selon cette hypothèse, on pourrait affirmer que les sens, bornés qu'ils sont à la simple sensation, ne peuvent nous donner la certitude de l'existence des choses.

120. Établir l'unité en dehors de nous, c'est détruire le monde des corps. L'idée de l'étendue exclut l'unité. Dans ce qui est étendu, une partie n'est point l'autre ; il faut admettre cette vérité si l'on n'aime mieux s'attaquer à la certitude géométrique elle-même. Le monde est-il quelque chose de réel ? Est-il étendu ? Niez l'étendue du monde, toute réalité vous échappe. Nous sommes aussi certains de l'étendue que de l'existence ; que dis-je ? l'existence nous est manifestée par l'étendue qui relève des sens ; si donc l'é-

tendue n'existe pas, les sensations sont un phénomène purement interne, une pure illusion, en tant que nous leur attribuons une réalité extérieure correspondante.

121. L'argument que je viens d'exposer est, si je ne me trompe, concluant contre Spinosa, qui, avec l'unité de substance, admet l'étendue comme un des attributs de la substance. Ce qui est étendu est essentiellement multiple et implique distinction des parties. L'on peut toujours faire le jugement négatif qui suit: « La partie A n'est point la partie B. » Impossible au panthéisme de se soustraire à cet argument à moins de se jeter dans l'idéalisme pur; et sous ce rapport peut-être Fichte et Hégel ont-ils été plus logiques que certains de leurs adversaires ne semblent le croire. Pour soutenir l'unité exclusive de la substance, il faut convertir le monde extérieur en purs phénomènes, lesquels n'ont de réalité qu'en tant qu'ils nous apparaissent ainsi, c'est-à-dire absorber le monde dans le moi et concentrer la réalité dans l'idée. Cette absorption, cette concentration inintelligibles, sont une conséquence logique, une conséquence nécessaire du principe établi. Cela est absurde, mais conséquent.

122. On a voulu donner Spinosa pour un disciple de Descartes; or, le système du maître et celui du prétendu disciple sont en contradiction. L'argument que je viens de proposer, fondé sur l'étendue, argument, à mon avis, concluant dans toutes les suppositions, l'est encore davantage si l'on admet avec Descartes que l'étendue soit l'essence des corps. Dans ce cas, les diverses parties de l'étendue sont essen-

tiellement distinctes, puisque chaque partie constitue une essence. La multiplicité d'essences et de substances dans les corps sera proportionnelle à la multiplicité de l'étendue.

123. Que si l'on soutient que l'étendue n'est point l'essence, mais seulement un attribut, une modification des corps (détermination fondée sur l'essence, ou détermination accidentelle, il n'importe) prétendant que cette modification ou cet attribut peuvent appartenir à la substance unique, nous demanderons à notre tour si cette substance, en elle-même, et abstraction faite de l'étendue, est simple ou composée. Composée, elle implique multiplicité, et partant Spinosa retombe dans l'opinion commune, c'est-à-dire dans l'opinion d'un monde corporel, composé de parties, parmi lesquelles l'une n'a pas plus de droit que l'autre au titre de substance. Donc, point de substance unique, mais un composé de substances; l'univers est un, non dans le sens rigoureux du mot, mais dans l'acception vulgaire, en tant que ses diverses parties sont liées entre elles dans un certain ordre et concourent à une même fin. Direz-vous que la substance, sujet de l'étendue, est simple? Il résulte de là une substance simple déterminée ou modifiée par l'étendue, une substance simple étendue, ce qui est contradictoire. On ne peut concevoir ce qu'est une modification qui ne modifie pas; une modification modifie en donnant à la chose modifiée la forme de la modification; cette forme s'applique à la chose modifiée. L'étendue ne peut modifier qu'en donnant

l'étendue à ce qu'elle modifie : être étendu ou avoir une étendue sont des expressions absolument identiques. Donc il répugne qu'une substance simple compte l'étendue parmi ses modifications ; donc le système de Spinosa est absurde.

CHAPITRE XVII.

LE PANTHÉISME CONSIDÉRÉ DANS L'ORDRE DES FAITS INTERNES.

—

124. La multiplicité des substances n'est pas moins attestée par la conscience ou le monde intérieur que par le monde extérieur. Le premier acte réflexe nous révèle le sujet de la pensée ou le moi comme un être un, indivisible, toujours le même au milieu des transformations ; unité dans laquelle les divers phénomènes se réunissent en un point commun ; unité sans laquelle tout souvenir, toute combinaison, toute conscience deviennent impossibles ; sans laquelle notre être lui-même s'évanouit ou n'est plus qu'une série de phénomènes sans rapports et sans liaison.—Mais, cette unité qu'il faut reconnaître comme un fait irrécusable, mis par la conscience à l'abri de toute atteinte, cette unité elle-même nous révèle la multiplicité. Quelque chose existe qui nous affecte, et nous ne sommes point cette chose. Notre activité, notre volonté sont impuissantes contre certaines activités, lesquelles agissent sur nous ; il existe donc quelque

chose qui n'est point nous, qui est indépendant de nous. Quelque chose existe qui n'est point modification de notre être, puisque souvent nous n'en sommes ni affectés ni modifiées. Ce quelque chose est une réalité puisque le néant ne nous affecterait pas. Ce quelque chose n'est pas inhérent à nous; donc cette chose est de soi ou en une chose qui n'est pas nous. Il y a donc une substance qui n'est pas notre substance; le *moi* et le *non-moi*, qui jouent un si grand rôle dans la philosophie allemande, loin de conduire à l'unité, impliquent la multiplicité de la substance. Que devient alors le panthéisme idéaliste?

125. Dès notre premier pas dans la vie intellectuelle, nous nous trouvons en présence d'une dualité, en présence du moi et du non-moi; que si nous poussons plus loin nos observations, une incroyable multiplicité vient effrayer notre pensée.

Notre esprit n'est pas unique dans le monde. La conscience atteste que nous sommes en rapport avec d'autres esprits, comme le nôtre ayant conscience d'eux-mêmes, comme le nôtre ayant leur sphère d'activité, soumis comme le nôtre à des activités étrangères, indépendamment de leur volonté, souvent contre leur volonté. Le moi et le non-moi constatés par notre sens intime existent également pour autrui; et ce qui n'était en nous que dualité se convertit en une multiplicité prodigieuse par la répétition du fait dont notre âme a été le théâtre.

126. Attribuer cette diversité de consciences à un même être, considérer ces consciences comme des

modifications d'une même substance, ou comme des révélations de la conscience à elle-même, c'est une assertion gratuite, une assertion plus que gratuite ; elle est absurde.

Appelez à votre aide le sophiste le plus délié, je le mets au défi de signaler une raison, je ne dis pas satisfaisante, mais spécieuse en faveur de cette opinion : que deux consciences individuelles appartiennent à une conscience commune ou sont les consciences d'un même être.

127. En premier lieu, une telle doctrine est en contradiction avec le sens commun et révolte la raison. Le sentiment de notre existence est toujours accompagné d'un autre sentiment en vertu duquel nous nous rendons le témoignage que nous sommes distincts de nos semblables. Non-seulement nous avons la certitude de notre existence, mais nous savons que nous sommes une chose distincte du reste de l'univers ; et c'est surtout en ce qui touche aux phénomènes de notre conscience que le sentiment de cette distinction se révèle plus profond et plus marqué. Jamais, en aucun temps, en aucun pays, en aucune phase de progrès ou de décadence, vous ne parviendrez à persuader aux hommes que la conscience de tous leurs actes, de toutes leurs impressions appartient à un même être dans lequel viennent s'unir et s'enchaîner les consciences individuelles. Étrange philosophie, qui commence par se poser à l'encontre de l'humanité et par se mettre en lutte ouverte avec un sentiment irrésistible de la nature.

128. L'idée même de conscience exclut cette énormité par laquelle on s'efforce de transformer les consciences individuelles en modifications d'une conscience universelle. La conscience, c'est-à-dire le sentiment intime de ce qu'un être éprouve, est essentiellement un sentiment individuel; la conscience est, pour ainsi dire, incommunicable. Nous donnons à autrui connaissance de notre conscience, nous ne lui donnons point notre conscience même. Celle-ci est une intuition ou un sentiment, lesquels se consomment dans le plus intime, dans le plus caché, dans le plus personnel de notre être. Que serait cette conscience si elle ne nous appartenait point, si elle n'était rien de ce que nous croyons, si elle était la propriété d'un être que nous ne connaissons point, dont nous ignorons la nature, d'un être dont l'homme serait regardé comme un phénomène et comme une modification passagère? Où sera l'unité de la conscience au milieu de cette diversité, de cette opposition, de cette exclusion des diverses consciences? Cet être, modifié par tant de consciences, n'en aura aucune; il ne pourra se rendre compte à lui-même de ce qu'il éprouve.

CHAPITRE XVIII.

SYSTÈME PANTHÉISTE DE FICHTE.

129. Je vais accomplir une ancienne promesse (liv. I, chap. VII), c'est-à-dire exposer et combattre

le système de Fichte. — Nous avons pu nous édifier déjà sur la méthode, au moins étrange, que le philosophe a suivie pour arriver à la formule si simple de Descartes : *Je pense, donc je suis*. Le lecteur n'aurait point imaginé que l'on osât établir le panthéisme sur un fait de conscience, et que, par cela qu'il se trouve lui-même, l'esprit humain dût proclamer que rien n'existe que lui, que tout ce qui est sort de lui ; et, chose plus étrange encore, qu'il se produit lui-même ! Pour croire que de pareilles inanités aient pu fournir le fond d'une œuvre philosophique, il faut les avoir lues ; c'est pourquoi je laisserai Fichte exposer lui-même ses idées.

Ainsi, bien que notre langue répugne étrangement à l'inconcevable style employé par le philosophe allemand, il est bon que le lecteur soit mis en mesure d'apprécier le fond et la forme du système. — Or cela ne pourrait être si je le dépouillais de son originalité extravagante ; originalité qui d'ailleurs est beaucoup plus dans la forme que dans le fond.

130. « Cet acte, c'est-à-dire X= je suis, ne repose sur aucun principe plus élevé. » (*Doctrine de la science*, Ire part., p. 1.)

Cela est vrai dans un certain sens, à savoir en tant que dans la série des faits de conscience, nous aboutissons à notre existence propre comme au terme qu'il nous est impossible de dépasser. L'acte réflexe en vertu duquel nous percevons notre existence est exprimé par la proposition : je suis, ou j'existe ; mais cette proposition, par elle seule, ne nous apprend

point la nature du moi; elle ne prouve pas notre indépendance absolue. Au contraire, dès que nous commençons à réfléchir, des faits internes s'offrent à nous, lesquels nous inclinent à croire que notre être relève d'un être supérieur; à mesure que la réflexion se fortifie, la conviction de cette vérité devient plus profonde, parce qu'elle repose sur une démonstration rigoureuse.

On ne saurait affirmer que l'acte *je suis* ne relève point d'un principe plus élevé, dans ce sens que l'acte ne suppose aucun *principe d'action* et que par lui seul il produit l'existence. Outre que ce raisonnement blesse le sens commun et ne s'appuie sur rien, il est en opposition avec les notions les plus fondamentales d'une bonne philosophie.

131. Fichte pense autrement; et sans dire pourquoi, il déduit de la proposition citée les conséquences que voici: « Donc (l'acte *je suis*) est le principe posé absolument d'un certain acte de l'esprit humain, puisqu'il est à lui-même son fondement. (On verra par l'ensemble de la *Doctrine de la science*, que cela se doit dire de tout acte de l'esprit humain.) Son véritable caractère est le caractère pur de l'activité en soi; abstraction faite des conditions empiriques qui lui sont particulières. »

Fichte daigne nous apprendre que le caractère d'un acte est son *activité;* grande découverte! bien que ce caractère ne soit point *pur*, puisque en nous aucun acte n'est activité pure, mais *tel* acte d'activité.

« Ainsi, continue-t-il, se poser lui-même, c'est

pour le moi ce qui constitue l'activité pure. — Le moi se pose lui-même et existe en vertu de cette simple action; et réciproquement le moi existe et pose un être, simplement en vertu de son être. — Il est en même temps et l'agent et le produit de l'action; ce qui opère et ce qui est produit par l'action; en lui, l'action et le fait sont une seule et même chose; c'est pourquoi *je suis* est l'expression d'un acte, mais aussi du seul acte possible, comme on le verra par toute la *Doctrine de la science*. »

Comprenne qui pourra ce qu'est l'être en même temps produisant et produit; principe et terme de l'action, cause et effet de l'action; comprenne qui pourra ce que signifie exister en vertu d'une simple action, et exercer cette action en vertu de l'existence. Dernier degré de l'absurde. En Dieu, être infini, l'essence, l'existence et l'action s'identifient; mais on ne dit point que l'action *produise* l'être de Dieu, que Dieu se *pose* par l'action; nous disons de lui qu'il existe nécessairement et que par là même il est impossible qu'il ait été produit en passant du non-être à l'être.

132. Il n'est peut-être pas impossible de donner une explication rationnelle des hiéroglyphes de Fichte; mais cette explication serait admissible, qu'elle n'excuserait nullement le philosophe d'avoir exprimé les vérités les plus simples en termes contradictoires; quoi qu'il en soit, voici l'explication. L'âme est une activité; son essence est la pensée, et c'est par là qu'elle se manifeste à elle-même dans l'acte de la conscience. C'est

ainsi que l'âme se pose, c'est-à-dire se connaît elle-même, et se prend comme sujet d'une proposition à laquelle elle applique l'attribut de l'existence. L'âme est principe de son acte de conscience, et partant productive : elle est présentée dans l'acte de conscience comme objet ; d'où il suit, d'une certaine façon, que dans l'ordre idéal elle est produite ; elle est à la fois et sous divers aspects principe et terme d'une action. — Cette exposition, plus ou moins fondée, a du moins le mérite d'être intelligible. Base du raisonnement : la pensée, essence de l'ame ; c'est l'opinion de Descartes. Ainsi nous sauvegarderions sinon les expressions, au moins les idées du philosophe allemand. Par malheur, Fichte a pris soin de nous fermer cette issue. Voici ses propres paroles :

« Examinons toutefois la proposition : *Je suis moi*.

« Le moi est posé absolument ; si l'on admet que le moi, qui occupe dans la proposition précédente la place du sujet formel, désigne le moi posé absolument ; si le moi qui se trouve à la place de l'attribut désigne le moi *existant*, le jugement qui a une valeur absolue affirme que tous deux sont complétement une même chose, ou posés d'une manière absolue : le moi existe parce qu'il s'est posé lui-même. »

Tout jugement implique l'identité de l'attribut avec son sujet ; mais dans la proposition : *Je suis moi*, l'identité se trouve non-seulement impliquée, mais constatée explicitement ; c'est pourquoi nous devons la classer parmi les propositions identiques. En effet, ici l'attribut de la proposition n'explique

pas le sujet, elle le répète. Comment Fichte peut-il conclure que le moi existe parce qu'il s'est posé? Nous voyons, il est vrai, que le moi disant : *je suis moi*, s'affirme lui-même et ainsi se pose comme sujet et attribut d'une proposition; mais qui ne voit que poser *en affirmant* est autre chose que poser *en produisant*? Le sens commun, d'accord avec la raison, nous enseignent que l'affirmation n'est légitime qu'à la condition d'impliquer l'existence de la chose affirmée. Confondre les idées *affirmer* et *poser en produisant*, c'est tomber dans l'erreur la plus étrange.

133. Fichte, voulant dans une note expliquer sa pensée, ajoute ce qui suit : « La même chose a lieu relativement à la forme logique de toute proposition. Dans l'équation A = A, le premier A est ce qui se trouve posé dans le moi, soit absolument comme le moi lui-même, soit sur un fondement quelconque, comme tout non-moi déterminé. Le moi joue ici le rôle de sujet absolu; c'est pourquoi on nomme le premier A, sujet. Le second A désigne le moi se faisant lui-même objet de la réflexion, comme posé en soi, parce que lui-même a posé cet objet en soi. Le moi qui juge fait un attribut de quelque chose, non proprement de A, mais de soi-même; parce qu'en lui-même il trouve A; et c'est pourquoi le second A se nomme attribut. Ainsi dans la proposition A = B, A est ce qui est posé dans le moment où la proposition est énoncée, et B ce qui était posé antérieurement : le mot *est* exprime la transition du moi, de l'acte du poser à la réflexion sur ce qui est posé.

Étrange confusion d'idées et de paroles! Fichte entend-il dire que, dans cette proposition, le moi est sujet ou attribut, selon les divers aspects sous lesquels on le considère? ou que, en tant qu'il occupe la place de sujet, il exprime simplement l'existence; ou bien encore qu'il se présente comme objet de réflexion en tant qu'attribut? Quel sens donne-t-il au mot poser? Le sens de produire? Mais comment est-il possible qu'une chose qui n'est pas se produise elle-même? — Ou bien le mot poser signifie-t-il se manifester de telle sorte que l'objet manifesté puisse servir de terme logique à une proposition? Mais alors pourquoi dire que le moi existe parce qu'il se pose lui-même? Suivons le philosophe allemand dans ses déductions étranges.

134. « Le moi de la première acception et celui de la deuxième doivent être posés comme absolument identiques : donc l'on peut changer la proposition précédente et dire : le moi se pose lui-même d'une manière absolue parce qu'il existe; il se posa lui même en vertu du fait de son existence, et il existe simplement parce qu'il est posé. »

Sans définir le mot poser, et seulement après avoir énoncé cette vérité banale, à savoir que le moi est le moi, Fichte conclut que le moi existe parce qu'il se pose, ou qu'il se pose parce qu'il existe; il identifie l'existence avec le poser. Sans préliminaire d'aucune sorte, il prend à partie et le sens commun et tous les philosophes, y compris Descartes, lesquels posent l'existence comme indispensable à l'action et ne com-

prennent point l'activité sans l'existence. Rien n'est ni ne peut être sans raison suffisante, disait Leibnitz; grâce à l'auteur de la *Doctrine de la science*, nous pourrons désormais, à notre gré, peupler le monde d'êtres finis ou infinis; que si l'on s'enquiert d'où sortent ces êtres, nous dirons qu'ils se sont posés; et si l'on nous importune en demandant pourquoi ils se sont posés, nous répondrons, parce qu'ils existent; que si l'on exige enfin que nous disions pourquoi ils existent, nous répondrons: parce qu'ils se sont posés, passant ainsi du poser à l'existence et de l'existence au poser, sans craindre d'être jamais confondus.

135. Croira-t-on qu'après cet exposé étrange l'auteur satisfait ose poursuivre avec une incroyable sérénité: « Ces observations *éclaircissent complétement* le sens dans lequel nous employons ici le mot *moi*, et nous fournissent une explication *nette* et *lucide* du moi comme sujet absolu. Le moi, sujet absolu, est *cet être qui existe simplement parce qu'il se pose lui-même comme existant*. Il est autant qu'il se pose, et autant il se pose, autant il est. Le moi existe donc absolument et nécessairement pour le moi: ce qui n'existe point pour soi-même n'est point moi. » Le panthéisme idéaliste ne saurait être établi d'une manière plus explicite et en même temps plus gratuite. Il est humiliant, en vérité, d'avoir à combattre sérieusement de pareilles extravagances. Elles font du bruit parce qu'on les déguise, et voilà pourquoi je les présente au lecteur dans leur nudité ridicule et honteuse, même au risque de le fatiguer.

136. Chaque fois que Fichte veut éclaircir ses idées, nous pouvons être certains qu'il épaissit les ténèbres autour de lui. Laissons-le continuer.

« Éclaircissement.—Qu'étais-je avant d'avoir conscience de moi-même? La réponse est naturelle et simple : je n'étais pas. Le moi n'existe qu'autant qu'il a conscience de lui-même.—Poser cette question, c'est confondre le moi comme *sujet* avec le moi comme *objet* de la réflexion du sujet absolu; et cela est une inconséquence; le moi se place lui-même; il se perçoit, dans ce cas, sous la forme de la représentation, et seulement alors il est quelque chose, il est un objet; sous cette forme, la conscience perçoit un *substratum* qui *est*, bien que sans conscience réelle, et qui, de plus, est conçu sous *forme corporelle*. Cette manière d'être est celle dont il s'agit lorsqu'on demande ce qu'est le moi, c'est-à-dire le *substratum* de la conscience; mais alors le sujet absolu se conçoit comme ayant intuition de ce *substratum*; et ainsi, presque sans le remarquer, l'on a sous les yeux la chose que l'on voulait abstraire, et l'on tombe dans une contradiction. Impossible de penser sans penser son moi, en tant qu'il a conscience de lui-même. La conscience ne peut faire abstraction d'elle-même; c'est pourquoi la question présente doit rester sans réponse. »

Que le moi n'existe point comme objet de réflexion propre avant d'avoir conscience de lui-même, c'est une vérité palpable. On ne se pense point avant de se penser. Mais le moi est-il quelque chose en dehors de

la réflexion qui le manifeste à lui-même, ou de son objectivité par rapport à lui-même, c'est-à-dire, y a-t-il dans le moi autre chose que d'être pensé par lui-même? Tout est là. Cette question n'est pas contradictoire; elle s'offre naturellement à la raison et au sens commun. En effet, la raison et le sens commun se refusent à prendre pour choses identiques : être connu et exister, se connaître et se produire. Il ne s'agit point ici de savoir si nous avons ou si nous n'avons pas une idée claire du *substratum* de la conscience. Chose étonnante, le philosophe allemand ose nous dire que nous concevons le moi sous une forme corporelle, lorsque nous ne le concevons pas comme objet de réflexion. N'est-ce point confondre l'imagination avec les idées, choses très-différentes, comme je crois l'avoir prouvé? (Liv. IV, depuis le chap. 1er jusqu'au x.)

137. Il résulte de la doctrine de Fichte que le moi existe parce qu'il se pose lui-même au moyen de la conscience, et partant, que le moi n'existerait point si la conscience n'était pas conscience. En ce cas, être est une même chose que se connaître.

Je pourrais demander à Fichte les preuves de son assertion, mais je ne veux qu'insister sur la difficulté qu'il se pose lui-même, et qu'il élude en brouillant les idées. Que serait le moi s'il n'avait point conscience de lui-même? Si exister c'est avoir conscience, point de conscience, point d'existence. Fichte répond que le moi sans conscience n'est pas le moi; que, partant, il n'existe point, et que l'objection

suppose une chose impossible ; à savoir, l'abstraction de la conscience.

« On ne peut rien penser, dit-il, sans penser son moi, comme ayant conscience de lui-même ; impossible de faire abstraction de la conscience. »

Je le répète, ces formules ne dénouent pas la difficulté, elles l'éludent. Je n'examine point maintenant si la conscience est la même chose que l'existence ; mais j'insiste sur ce fait : que nous concevons un instant dans lequel le moi n'a pas conscience de lui-même. Admettez-vous qu'il en ait pu être ainsi, c'est-à-dire qu'un instant se soit trouvé durant lequel le moi n'ait pas eu conscience de lui-même ? Dans ce cas le moi n'existait pas, et, partant, il ne saurait exister.

Voilà Fichte forcé de reconnaître que le moi relève d'un être supérieur, c'est-à-dire d'admettre la doctrine de la création. Le niez-vous ? Dans ce cas le moi a toujours existé, il a toujours eu conscience de lui-même ; donc le moi est une intelligence éternelle et immuable ; donc il est Dieu. Nous défions le sophiste d'échapper aux cornes du taureau. Point de distinction possible entre le moi en tant que sujet et en tant qu'objet ; il s'agit du moi ayant conscience, cette conscience dans laquelle le philosophe allemand place tout l'être ; et l'on demande si elle a toujours existé ou non : dans le premier cas, le moi est Dieu ; Dans le second, ou il faut reconnaître la création, ou admettre qu'un être qui n'existe pas se crée lui-même.

138. Mais Fichte ne recule point devant la première

conséquence, et s'il ne donne pas au moi le nom de Dieu, il lui en accorde les attributs. « Si le moi n'existe qu'en tant qu'il se pose, il n'existe que lorsqu'il se pose, et il ne se pose que lorsqu'il existe. — *Le moi est pour le moi.* — Mais il se pose lui-même absolument en tant qu'il existe, il se pose nécessairement, et il existe *nécessairement* pour le moi : *je n'existe que pour moi ; mais pour moi, j'existe nécessairement* (en disant pour moi, je pose mon être).

« Relativement au moi, se poser et être sont deux choses parfaitement identiques. La proposition : Je suis, parce que je me suis posé moi-même, se peut exprimer ainsi : Je suis absolument parce que je suis.

« Le moi se posant et le moi existant sont complétement identiques, ils sont une seule et même chose. Le moi est ce par quoi il se pose ; il se pose ce qu'il est : ainsi je suis absolument ce que je suis.

« L'expression immédiate de l'acte que je viens de développer serait la formule suivante : Je suis absolument, c'est-à-dire je suis absolument parce que je suis pour moi ; je suis absolument ce que je suis pour moi.

« Si l'énoncé de cet acte devait précéder la science de la connaissance, voici, à peu de différence près, en quels termes il faudrait l'exprimer : Le moi pose primitivement et absolument son propre être. » (*Science de la connaissance*, pag. 1, paragr. 1.)

Impossible de tirer de ce langage extravagant une autre lumière que ce fait déplorable : le panthéisme ouvertement professé par Fichte ; la divinisation du

moi ; partant, l'absorption de toute réalité dans le moi. Le moi cesse d'être une intelligence bornée pour devenir une réalité infinie. Fichte n'en disconvient pas : « Le moi se détermine lui-même ; on accorde au moi la totalité absolue de la réalité, parce qu'il est posé absolument comme réalité, et qu'*aucune negation n'est posée en lui.* » (II[e] part., lettre B.)

« Il y a une réalité posée dans le moi, par conséquent le moi doit être posé relativement à la réalité comme *totalité absolue* (c'est-à-dire comme une somme comprenant toutes les autres sommes et pouvant être leur mesure) primitivement et absolument, si la synthèse que nous venons d'exposer est possible.

« Ainsi le moi pose absolument et sans aucune condition la *totalité absolue de la réalité* comme une somme qui ne peut être dépassée. Et ce *maximum absolue* de la *réalité, il le pose* en *lui-même;* tout ce qui est posé dans le moi est réalité, et *tout ce qui est réalité est posé dans le moi*. . . . .

. . . .

« La notion de la réalité est identique à la notion d'activité : toute réalité se trouve posée dans le moi, c'est-à-dire toute activité est posée en lui ; et réciproquement, toute réalité est posée dans le moi, c'est-à-dire le moi lui-même n'est autre chose qu'activité ; il n'est moi qu'en tant qu'il est actif; en tant qu'il n'est point actif, il est le *non-moi.* » (*Ibid.*, lett. D.)

« Il n'y a de réalité que dans l'entendement; l'en-

tendement est la faculté du réel ; l'idéal devient réel en lui. » (IIe p., *Déduction de la représentation*, p. 3.)

« Le moi n'est que selon qu'il se pose, il est infini, c'est-à-dire il se pose infini...

« Sans l'infinité du moi, sans une faculté productive dont les tendances soient illimitées et illimitables, on ne pourrait expliquer la possibilité de la représentation. » (IIe p., *Déduction de la représentation*, p. 148 et 152.)

139. Revenons sur cet enchaînement d'absurdités. La psychologie part d'un fait fondamental : le témoignage de la conscience. L'esprit humain ne saurait penser sans se trouver lui-même ; le point de départ des recherches psychologiques, c'est la proposition : Je pense. Là se trouve l'identité dont parle Fichte : le moi, c'est moi. Toute pensée, du moment qu'elle est, se sent soumise à une loi. Toute perception emporte avec elle la connaissance explicite ou implicite de l'identité. Dans ce sens nous pouvons formuler ainsi la loi première de notre perception, A est A ; formule parfaitement simple, mais aussi stérile qu'elle est simple ; et l'on prétend élever sur cette formule tout un système philosophique ! Le fond de la formule, supposé qu'on l'énonce, implique l'existence du moi énonçant ; comment énoncer que A est A s'il n'existe un être dans lequel on pose le rapport de l'identité ? Par là même que la proposition A = A est vraie, il faut supposer un A ou un être dans lequel A existe. Une vérité purement idéale et ne reposant sur aucune vérité réelle est une absurdité. — Nous l'avons sur-

abondamment prouvé ailleurs (Liv. IV, chap. XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, et liv. V, chap. VII et VIII).

140. L'existence d'une vérité idéale *en tant que représentée en nous*, c'est-à-dire en tant qu'elle est un fait de notre conscience, n'a rien de nécessaire ; cette vérité existe pendant qu'elle est, mais elle peut ne pas être, et peut être alors même qu'elle n'existe pas. L'existence n'implique nullement la nécessité ; la conscience atteste le fait, mais non la nécessité du fait ; au contraire, le sentiment de notre faiblesse, la brièveté du temps auquel la conscience applique le souvenir, l'interruption naturelle et périodique que le sommeil établit entre les phénomènes de ce genre, tout prouve que le fait de conscience n'est point nécessaire, que l'être dans lequel il se réalise a depuis peu commencé son existence, et qu'il pourrait la perdre si l'être infini cessait de la lui conserver. Le moi que nous sentons en nous se connaît lui-même et s'affirme ; le mot *se poser* ne peut exprimer autre chose que l'affirmation du moi par le moi ; mais se connaître, ce n'est pas se produire. Lorsqu'on avance des énormités de ce genre, au moins faudrait-il les prouver.

141. En vérité, le sang-froid et la naïveté germaniques ne suffisent point pour expliquer la prétention d'ériger en système les aberrations étranges que nous venons d'exposer, aberrations que nos descendants ne pourront prendre au sérieux. Le système de Fichte est jugé par tout homme qui réfléchit. Le moyen de le mettre à sa place, c'est-à-dire de le rendre à l'oubli, c'était de l'exposer.

142. Après avoir établi que l'existence du moi est absolue et nécessaire, Fichte s'efforce de démontrer que le non-moi, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas le moi, sort du moi. « Le non-moi ne peut être posé qu'en tant que dans le moi (dans la conscience identique) est posé un moi auquel il peut être opposé. Le non-moi doit être posé dans la conscience identique; par conséquent le moi doit être posé là, en tant que le non-moi doit y être posé. . . . .

. . . .

« Si moi = moi, tout ce qui est, est posé dans le moi. . . . .

. . . .

Le moi et le non-moi sont tous deux *également les produits d'actions primitives du moi;* et la conscience même est un produit semblable de la première action originaire du moi; l'acte par lequel le moi se pose lui-même. »

Voilà donc que le *non-moi*, c'est-à-dire le monde externe, et tout ce qui n'est pas le moi, naît, selon Fichte, du moi. Les distinctions qui existent entre une chose et une autre chose ne sont qu'illusions pures, jeux de rapports par lesquels le moi se conçoit comme non-moi en tant qu'il se limite; mais il y a identité absolue entre le moi et le non-moi.

« Le moi et le non-moi, en tant qu'ils sont posés identiques et opposés par la notion de la limitation réciproque, sont quelque chose dans le moi (accidents) comme substances divisibles, posées par le moi, sujet absolu, illimitable, auquel rien n'est identique,

auquel rien n'est opposé. C'est pourquoi tous les jugements dont le sujet logique est le moins limitable ou déterminable, ou quelque chose qui définisse le moi, doivent être définis ou limités par quelque chose de plus élevé ; mais tous les jugements dont le sujet logique est le moi absolument illimitable ne peuvent être déterminés par rien de plus élevé ; le moi absolu n'étant déterminé par rien, ils sont fondés et définis absolument par eux-mêmes. » (I p., § 3.) Dernier résultat du système de Fichte : le moi converti en un être absolu qui n'est déterminé par rien de supérieur, en un sujet illimité et illimitable, en un être infini ; le moi devenu Dieu.

Tout émane de ce sujet absolu. « En tant que le moi se pose comme infini, il ne se règle que sur le moi, et son activité est le fondement et la forme de tout être ; le moi est donc infini en tant que son activité réagit sur elle-même, et sous ce point de vue, son activité est infinie, parce que son produit est infini (produit infini, activité infinie ; activité infinie, produit infini) ; il y a là un cercle, mais non un cercle vicieux, cercle que la raison ne peut franchir, parce qu'il exprime ce qui est *absolument certain pour elle-même ;* produit, activité, agent, même chose sous des noms divers. Nous ne les distinguons que par le mot ; au fond, c'est l'activité pure du moi ; c'est uniquement le *moi qui est infini ;* l'activité pure est celle qui n'a aucun objet, qui réagit incessamment sur elle-même.

« En tant que le moi se pose des limites, et se pose

dans ces limites, sa faculté de poser ne se dirige point immédiatement sur lui-même; elle se dirige sur un non-moi qui lui doit être opposé. » . . . . .

. . . .

Qu'on nous permette de résumer tout ce qui précède par les paroles même de Fichte : « En tant que le moi est absolu, il est infini et illimité; *il pose tout ce qui existe ; ce qu'il ne pose point n'existe pas pour lui, et hors de lui il n'y a rien.* Tout ce qu'il pose, il le pose comme le moi, et il pose le moi comme tout ce qu'il pose ; par conséquent, le moi, sous cet aspect, embrasse toute réalité, c'est-à-dire une réalité infinie et illimitée. En tant que le moi s'oppose à lui-même un non-moi, il pose nécessairement des limites, et il se pose lui-même dans ces limites. Il répartit entre le moi et le non-moi la totalité de ce qui est posé en général (III p., *Principes de la connaissance pratique*, § 5, 11, p. 199).

143. C'est ainsi que Fichte détruit en quelques mots la réalité du monde extérieur, qui n'est plus qu'une modification, qu'un développement de l'activité du moi ; faut-il s'arrêter plus longtemps à combattre une doctrine aussi monstrueuse, que nulle preuve n'établit ou n'appuie? Je ne le pense pas, surtout après avoir posé, comme nous l'avons fait, sur des bases solides la démonstration de l'existence du monde extérieur, après avoir expliqué l'origine et le caractère des faits de conscience, sans avoir recours à ces absurdités (Liv. II, III et IV).

CHAPITRE XIX.

RAPPORT DU SYSTÈME DE FICHTE AVEC LES DOCTRINES DE KANT.

144. J'ai expliqué (Liv. III, chap. XVII) comment le système de Kant conduit aux doctrines de Fichte. Lorsqu'un principe dangereux est posé, il se trouve toujours un esprit assez hardi pour en tirer les conséquences, quelles qu'elles soient. L'auteur de la *Doctrine de la science*, dévoyé par les doctrines de Kant, établit le panthéisme le plus extravagant qu'on ait rêvé depuis l'origine de la philosophie. Il dit, en finissant son livre, qu'il a conduit le lecteur au point où Kant avait pris le sien; il aurait pu dire qu'il le prend où Kant l'a laissé. L'auteur de la *Critique de la raison pure*, faisant de l'espace un fait purement subjectif, détruit la réalité de l'étendue; c'était ouvrir la porte à ceux qui tirent du moi le monde tout entier; si le temps n'est qu'une forme du sens interne, la succession des phénomènes dans le temps, qu'est-elle autre chose qu'une modification du *moi?*

145. Mais il n'est nullement nécessaire de nous mettre en frais de déductions. En mille endroits de son œuvre, Kant, malgré l'obscurité de son langage, formule ses doctrines de la manière la plus précise. Écoutons-le parler lui-même dans la *Logique transcendantale*, section onzième, où il se propose d'ex-

pliquer le rapport de l'entendement avec les objets en général, et avec la possibilité de les percevoir *à priori*.

« L'ordre et la régularité dans les phénomènes, ce que nous nommons nature, *est donc notre propre ouvrage;* nous ne trouverions point cet ordre dans les objets si nous ne l'y avions mis. En effet, l'unité naturelle doit être une unité nécessaire, c'est-à-dire une certaine unité *à priori* de l'enchaînement des phénomènes; or comment pourrions-nous produire une unité synthétique *à priori*, si nous n'avions dans les sources primitives de notre esprit des raisons subjectives d'une semblable unité; si ces conditions subjectives n'étaient en même temps *valables objectivement*, puisqu'elles sont les fondements de la possibilité de connaître en général un objet dans l'expérience? »

Il faudrait être aveugle pour ne point voir dans ces lignes les germes du système de Fichte qui fait sortir le *non-moi*, c'est-à-dire le monde extérieur, du *moi*, et qui n'accorde au non-moi d'autre réalité que celle qu'il reçoit du *moi?*

146. Mais l'auteur de la *Critique de la raison pure* est plus explicite encore; voici comment il explique la nature et les attributions de l'entendement:

« Nous avons défini plus haut l'entendement de diverses manières; nous l'avons nommé une spontanéité de la connaissance (par opposition à la réceptivité de la sensibilité), une faculté de penser ou bien faculté des concepts ou des jugements; définitions qui, bien

comprises, ne sont qu'une même chose. Nous pouvons, dès maintenant, caractériser l'entendement comme la *faculté des règles*. Ce signe est plus fécond et se rapproche davantage de l'essence de la chose. La sensibilité nous donne des formes (de l'intuition) et l'entendement des règles. Celui-ci s'applique incessamment à observer les phénomènes pour en tirer quelque règle. Si les règles sont objectives, c'est-à-dire si elles se lient nécessairement à la connaissance de l'objet, on les nomme lois. Bien qu'un grand nombre de lois nous soient connues au moyen de l'expérience, ces lois ne sont toutefois que des déterminations particulières d'autres lois supérieures, parmi lesquelles les plus élevées *procèdent, à priori, de l'entendement même* et ne sont point tirées de l'expérience. Ces lois donnent aux phénomènes leur légitimité, et partant, rendent possible l'expérience. Donc l'entendement n'est point seulement la faculté de créer des règles en comparant les phénomènes; *il est la loi même de la nature*, c'est-à-dire que, sans l'entendement, *il n'existerait point de nature* ou d'unité synthétique de la diversité des phénomènes, selon certaines règles. En effet, les phénomènes, en tant que phénomènes, ne peuvent exister hors de nous; que dis-je? ils n'existent que dans notre sensibilité; mais celle-ci, en tant qu'objet de connaissance dans une expérience, avec tout ce qu'elle peut contenir, n'est possible qu'en vertu de l'unité de l'aperception. L'unité de l'aperception est le fondement transcendantal de la légitimité nécessaire de tous les

phénomènes dans une expérience; cette unité de l'aperception, y compris le rapport avec la diversité des représentations, est la règle; la faculté de ces règles, c'est l'entendement. Donc tous les phénomènes, comme expériences possibles, sont *à priori* dans l'entendement; ils tirent de lui leur possibilité formelle, de la même manière qu'ils sont à titre de pures intuitions dans la sensibilité, et ne sont possibles que par la sensibilité relativement à la forme.

Dans l'*idée sommaire de la légitimité et de la possibilité unique de la déduction des concepts intellectuels purs*, Kant établit non-seulement que les objets de notre connaissance ne sont point les choses en elles-mêmes, mais il argue de l'impossibilité qu'il en soit ainsi, sous peine de ne pouvoir former des concepts *à priori*. Et il ajoute que la représentation même de tous ces phénomènes, par conséquent tous les objets dont nous pouvons nous occuper, se trouvent dans le moi, c'est-à-dire sont des déterminations du *moi identique*, lequel exprime la nécessité d'une unité universelle de ces déterminations en une seule et même aperception.

147. On voit clairement, par les passages cités, que le système de Fichte ou le panthéisme idéaliste qui réduit toutes choses à des modifications du moi, et les principes établis dans la *Critique de la raison pure*, sont d'accord. Toutefois, l'impartialité me fait un devoir d'ajouter ce que j'ai dit déjà dans la note troisième du troisième livre, à savoir que le philosophe de Kœnigsberg a repoussé les conséquences tirées de

ses principes. On peut lire dans cette note les paroles mêmes de Kant; je laisse chacun juge de la solidité de la défense.

148. Quoi qu'il en soit, l'opinion que j'exprime ici sur les rapports du panthéisme moderne avec les principes de la *Critique de la raison pure :* est confirmée par les Allemands eux-mêmes. Voici comment s'exprime M. de Rosenkranz sur l'œuvre du philosophe de Kœnigsberg, la *Critique de la raison pure:* « Les résultats de l'esthétique et de la logique transcendantale tirent de ces profondeurs, relativement aux grands problèmes de la théologie, de la cosmologie, de la morale et de la psychologie, une importance que ne soupçonne même point l'intelligence alourdie de la plupart des admirateurs du philosophe. Il ne comprennent point l'enchaînement d'idées qui rattache la *Théorie de la science* de Fichte, le *Système de l'idéalisme transcendautal* de Schelling, la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hégel, la *Métaphysique* de Herbart, à la *Critique* de Kant. . . . .

. . . .

« On peut dire en particulier de l'Angleterre et de la France philosophiques, qu'elles ne comprendront rien au développement de la philosophie allemande depuis Kant, avant d'avoir pénétré dans la *Critique de la raison pure, parce que nous autres Allemands, nous avons toujours nos regards tournés de ce côté.*

. . . .

« Pour s'orienter dans le labyrinthe des rues d'une grande cité, il fait s'aider des temples, des

palais et surtout des tours qui les dominent.—C'est ainsi qu'il est impossible de faire un pas, sans s'égarer, dans le labyrinthe de la philosophie et des opinions contemporaines, si l'on ne tient ses regards fixés sur la *Critique de la raison pure.*

« Fichte, Schelling, Hégel, Herbart, ont fait de cet ouvrage le centre de leurs opérations, tant pour l'attaque que pour la défense. » (Préface de l'édition de Leipzig de 1838.)

149. Je ne veux point dire par là que les philosophes allemands postérieurs au professeur de Kœnigsberg n'aient rien ajouté à la *Critique de la raison pure*. (Voir liv. I, chap. VII.) Fichte est plus obscur, parce qu'il a dépassé son maître, faisant abstraction de toute objectivité, tant interne qu'externe, et se plaçant dans je ne sais quel acte primitif pur d'où il veut tirer toutes choses; Kant n'anéantissait point d'une manière aussi absolue l'objectivité du monde intérieur, et c'est pourquoi ses observations sont moins incompréhensibles et présentent même çà et là quelques points lumineux; j en ai dit assez pour mettre à découvert l'influence funeste des œuvres de ce philosophe. Loin d'être le restaurateur du spiritualisme et de la saine philosophie, il a fondé l'école la plus désastreuse et la plus dissolvante. Kant serait un écrivain dangereux, le plus dangereux des écrivains peut-être, si l'obscurité de ses idées, augmentée de l'obscurité de l'expression, ne rendait la lecture de ses écrits insupportable à l'immense majorité des lecteurs, y compris les phillosophes eux-mêmes.

CHAPITRE XX.

LE PANTHÉISME EN CONTRADICTION AVEC LES FAITS PRIMITIFS DE L'ESPRIT HUMAIN.

—

150. Rien n'est moins favorable au panthéisme que l'étude intelligente de l'esprit humain. Plus l'on creuse dans ce *moi* d'où cet incroyable système prétend tirer toutes choses, plus les oppositions deviennent évidentes. Le panthéisme est en opposition directe avec les idées et les faits primitifs de notre nature. Je vais développer cette observation; je puis être court, ayant déjà touché ce point chaque fois que l'occasion s'en est présentée.

151. L'idée de nombre est inhérente à tout entendement; nous l'avons vu (Liv. VI, ch. v) : c'est un fait d'expérience. Nous ne construisons pas une phrase sans employer le nombre pluriel; ce qui implique évidemment l'idée de nombre. Le panthéisme réduit tout ce qui est à l'unité absolue; la multiplicité ou n'existe pas réellement ou reste l'imitée à certains phénomènes qui, dans l'opinion de quelques panthéistes, n'impliquent aucune espèce de réalité substantielle. Donc, ou l'idée de nombre n'emporte aucune réalité qui lui corresponde, ou ne s'applique qu'à des modes d'être, à des manifestations différentes du même être, et partant ne s'étend point aux êtres eux-mêmes, puisque dans le panthéisme il n'existe

qu'un seul être. S'il en est ainsi, comment l'idée de nombre se trouve-t-elle dans notre entendement? comment se fait-il que nous concevions non-seulement la pluralité des modes d'être, mais encore la pluralité des êtres? Le panthéisme exclut jusqu'à la possibilité même de la multiplicité des êtres. Or comment expliquer ce vice radical de notre esprit qui nous pousse fatalement à concevoir comme possible la multiplicité des êtres, lorsque cette multiplicité n'existe point? Pourquoi ce rêve de notre imagination se trouve-t-il confirmé par l'expérience, laquelle nous force pareillement à croire qu'il y a multiplicité de choses distinctes?

152. Dans le système panthéiste, notre entendement n'est qu'une modification, une manifestation de la substance unique; ainsi reste inexpliqué le désaccord que nous signalions tout à l'heure entre le phénomène et la réalité, l'erreur fatale à laquelle un phénomène de la substance nous conduit par rapport à la substance elle-même. Si nous sommes une pure manifestation de l'unité, pourquoi trouvons-nous dans *notre conscience*, et comme un fait primitif, l'idée de la multiplicité? Pourquoi cette contradiction continuelle entre l'être et ses apparences? Si nous sommes tous une même unité, d'où nous vient l'idée du nombre? Si les phénomènes de l'expérience ne sont, pour ainsi parler, que des évolutions de cette même unité, pourquoi nous sentons-nous irrésistiblement inclinés à placer la multiplicité dans les phénomènes et à multiplier les *êtres* dans lesquels ces phénomènes se succèdent?

153. La distinction opposée à l'identité est pareillement une idée fondamentale de notre esprit (Liv. V, chap. IX et X). Or, le panthéisme n'accorde à cette idée aucune réalité correspondante. S'il n'existe qu'un être unique, si tout est identique, l'idée de distinction est une pure chimère.

Dans le système panthéiste non-seulement la distinction n'existe pas, mais elle est impossible; donc l'idée de distinction est absurde; donc l'un des faits primitifs de notre esprit est une contradiction.

154. Les jugements négatifs forment une partie essentielle du trésor de notre entendement (Liv. V, chap. IX); le panthéisme les détruit. Dans ce système, la proposition: A n'est point B, ne peut être vraie. En effet, si tout est identique, impossible de nier une chose d'une autre; plus de choses distinctes; il n'y a plus *une chose* et *une autre chose;* tout est un. Il n'est d'autre jugement négatif possible que celui-ci: En réalité A est la même chose que B; la distinction n'est qu'apparente; B est la même chose que A, lequel est ou *se présente* d'une autre manière.

155. L'idée de rapport est également absurde dans l'hypothèse du panthéisme, point de *rapport* sans terme de comparaison; point de terme de comparaison sans distinction. Dans le panthéisme, le sujet rapporté et l'extrême ou le terme de comparaison sont absolument identiques; donc point de rapports réels et vrais, mais seulement des rapports apparents; voilà donc encore un nouveau fait primitif de notre intelligence radicalement absurde, puisqu'il est en contra-

diction avec la réalité et même avec la possibilité.

156. La base de toutes nos connaissances, le principe de contradiction : il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas, en même temps, n'offre plus aucun sens, et n'est susceptible d'aucune application, soit dans l'ordre réel, soit dans l'ordre possible, si l'on admet l'hypothèse du panthéisme. Dire : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en un même temps, c'est reconnaître la possibilité d'un *non-être*; ainsi, dans notre pensée, l'idée d'être n'exclut le non-être que par rapport à une même chose et à un même temps. S'il n'existe qu'*un* être, si tout être autre que celui-là est impossible, il suit que l'idée de non-être est absolument contradictoire, et que les propositions qui l'expriment sont absurdes. Dans ce cas, il ne peut exister qu'un être *tout*, auquel on ne saurait appliquer, sans contradiction, la négation d'être ; donc cette négation d'être est absurde d'une manière absolue ; partant, voilà, dans notre intelligence, encore une idée absolument contradictoire.

157. Même contradiction dans l'idée de contingence, si nous admettons le panthéisme. Il suit de ce système que tout ce qui peut être existe, que tout ce qui n'existe pas est impossible ; donc, lorsque nous distinguons le contingent du nécessaire, nous sommes en contradiction avec le réel et le possible. Nous voilà de nouveau en présence d'une illusion primordiale de notre esprit, laquelle nous présente comme possible ou même comme existant ce qui est absurde en soi.

158. Il en est de même des idées de fini et d'infini;

elles ne peuvent exister dans le panthéisme ; l'une de ces idées est contradictoire : si l'être unique est infini, il n'existe, il ne peut rien exister de fini ; donc l'opposition entre le fini et l'infini est une pure chimère à laquelle rien ne correspond dans le monde réel.

Une seule chose existe, finie ou infinie : dans les deux cas, l'un des extrêmes disparaît ; l'une des deux idées est contradictoire, puisqu'elle est en opposition avec une nécessité absolue.

159. Le système de l'unité absolue détruit l'idée de l'ordre: l'idée de l'ordre implique disposition de choses distinctes, distribuées d'une manière convenable, pour concourir à une fin. S'il n'y a point de distinction, l'ordre manque ; or point de distinction s'il y a unité absolue. L'idée de l'ordre et sans nul doute l'une des idées fondamentales de notre esprit. Qu'entend-on par unité littéraire, unité artistique, et en général unité du beau ? l'unité de l'ordre. Substituez à cette unité l'unité absolue, toutes les beautés de l'ordre idéal s'évanouissent et font place au chaos.

160. Inutile d'ajouter que le panthéisme détruit le libre arbitre, cette liberté dont nous avons une conscience si claire, si vive, et qui accompagne chaque instant de notre existence. Dans ce monstrueux système, l'unité absolue est inséparable de la nécessité absolue : le réel et le possible se confondent ; rien de ce qui est ne peut cesser d'être ; rien de ce qui n'est pas ne saurait être. L'action naît de la substance par un développement spontané. (Nous entendons ici par spontanéité l'absence d'une cause externe.) Mais cette

action ne peut point n'avoir pas été; elle est, pour ainsi parler, une irradiation de la substance unique; elle jaillit de la substance comme la lumière jaillit des corps lumineux. Sans libre arbitre, point de mérite: un être agissant par nécessité ne peut mériter ni démériter. Dès lors, les lois, les châtiments, les récompenses, deviennent des hors-d'œuvre; l'histoire des individus, comme celle de l'humanité, n'est autre chose que l'histoire des phases de la substance unique, laquelle va se développant dans un mouvement éternel en des conditions fatales, qui n'ont de raison d'être que la substance même.

161. Non-seulement le panthéisme anéantit le libre arbitre, mais il rend inintelligibles toutes les affections qui se rapportent à *autrui*. S'il n'existe qu'un seul être, dites-nous ce qu'est l'amour, le respect, la gratitude; dites-nous ce que sont, en général, les sentiments qui supposent une personne distincte du *moi* qui les éprouve? Dans le panthéisme, ces affections n'ont point de terme distinct; et, bien qu'elles paraissent procéder de principes différents, elles n'ont toutes qu'un même principe. L'homme qui aime celui-ci et abhorre celui-là, c'est le même *moi*, s'aimant et se haïssant lui-même; les apparences indiqueront diversité et opposition; dans le fond il y a unité, identité. L'esprit se révolte en présence de pareilles absurdités!

162. Ainsi le panthéisme, après avoir anéanti l'homme intellectuel, anéantit l'homme moral; après avoir déclaré contradictoires les idées les plus fonda-

mentales de notre esprit, il nous enlève jusqu'au fait le plus précieux de notre conscience, le libre arbitre; il détruit jusqu'aux sentiments du cœur. En niant notre individualité, il nous submerge dans l'abîme ténébreux et sans fond de la substance unique, de l'être absolu, nous mêlant, nous identifiant avec lui, dissolvant ainsi notre être, comme se dissolvent dans l'immensité de l'espace les molécules d'un grain de poussière.

CHAPITRE XXI.

COUP D'OEIL RAPIDE SUR LES PRINCIPAUX ARGUMENTS DES PANTHÉISTES.

163. Le panthéisme fonde ses arguments principaux sur l'unité de la science, sur l'universalité de l'idée de l'être, sur le caractère exclusif, absolu des notions de substance et d'infini.

164. La science doit être une, disent les panthéistes, ce qui ne peut avoir lieu s'il n'y a point unité d'être. La science doit être certaine : point de certitude absolue sans identité entre l'être qui connaît et la chose connue.

Voulez-vous résoudre ses difficultés? niez simplement les propositions gratuites sur lesquelles on les appuie, ou demandez qu'on les prouve.

Il est faux que la science humaine doive être une; il est faux que l'unité de la science exige l'unité de l'être. Pour triompher dans une discussion, il ne suffit pas

d'affirmer : or les propositions sur lesquelles l'échafaudage du panthéisme repose ont contre elles et la raison et l'expérience. Il me semble inutile de répéter ici ce que nous avons exposé surabondamment dans la question de la possibilité et de l'existence de la science transcendantale, soit dans l'ordre intellectuel absolu, soit dans l'ordre humain (Cap. IV, V, VI, VII).

Je ne m'arrêterai pas davantage à la seconde proposition, qui exige identité entre le sujet connaissant et l'objet connu. L'identité universelle n'explique point le problème de la représentation ; je l'ai prouvé en son lieu.

J'ai prouvé d'une manière incontestable qu'avec la représentation d'identité il y a les représentations de causalité et d'idéalité (Liv. I, depuis le chap. VIII jusqu'au chap. XV).

Je crois pareillement avoir établi la valeur objective des idées, en tant que distinctes des objets, en m'appuyant sur l'unité de conscience (Liv. I, ch. XXV).

Les doctrines de Kant, qui nous amènent à convertir le monde externe en un fait purement subjectif, et qui donnent naissance à l'idéalisme transcendantal de Fichte, sont refutées dans le livre deuxième, où je démontre l'objectivité des sensations ; dans le troisième livre, où j'ai constaté la réalité de l'étendue, et dans le septième, où je prouve que le temps n'est point une forme pure du sens intime.

165. Que dire de l'argument fondé sur l'idée de l'universalité de l'être, de l'argument dans lequel on

conclut à l'unité, parce que l'idée d'être est absolue et embrasse toutes choses? Pur sophisme dans lequel on passe de l'ordre idéal à l'ordre réel : le panthéiste convertit en un être absolu une idée abstraite et indéterminée. Pour avoir une notion complète de cette idée, et des rapports de cette idée avec la réalité, voyez ce que nous avons dit au livre V, en parlant de l'idée de l'être.

166. Spinosa, Fichte, Cousin, Krause, tous ceux enfin qui professent le panthéisme sous quelque forme que ce soit, partent d'une définition fausse de la substance. On ne peut assez redire combien il importe d'avoir des idées claires et distinctes sur cette définition. Là est la source de l'erreur des panthéistes comme aussi le secret de les arrêter dès le premier pas.

Allez au fond des choses, étudiez les principes; vous serez stupéfait en voyant dans leur nudité misérable les systèmes qui troublent le monde scientifique. Je prie le lecteur de ne point perdre de vue les doctrines que nous avons résumées au chap. XIV.

167. La définition de la substance et la notion de l'infini ont une importance à peu près égale. On ne saurait croire combien l'on abuse de ce mot infini sans se donner la peine d'expliquer ni les sens qu'on lui donne, ni son origine, ni la légitimité des applications qu'on en fait. Les arguments que les panthéistes prétendent établir sur l'idée de l'infini s'évanouiront comme la fumée, si vous comprenez à fond le caractère, l'origine et l'application de cette idée. (Voy. tout le livre VIII.)

168. Je terminerai par cette observation. C'est une conviction profonde de mon esprit que les systèmes les plus funestes en philosophie naissent de la confusion des idées, de la superficialité avec laquelle on traite les points les plus fondamentaux de l'ontologie, de l'idéologie et de la psychologie. Ma pensée dominante, dans le présent ouvrage, a été de prémunir contre ce danger la jeunesse studieuse de mon pays ; voilà pourquoi je me suis arrêté si longtemps sur les *fondements de la philosophie*, négligeant autant qu'il m'a été possible les questions secondaires. Celles-ci se résolvent d'elles-mêmes lorsqu'on possède des idées exactes et claires sur les idées fondamentales de la science humaine [1].

[1] Voyez la note sur le livre IX à la fin du volume.

FIN DU LIVRE NEUVIÈME.

LIVRE DIXIÈME.

NÉCESSITÉ ET CAUSALITÉ.

CHAPITRE Ier.

NÉCESSITÉ.

1. Les êtres se divisent en deux classes : êtres nécessaires, êtres contingents. L'être nécessaire est celui qui ne peut point ne pas exister ; l'être contingent celui qui peut être et cesser d'être. Ces définitions disent tout, mais il faut les développer. La contingence et la nécessité peuvent être envisagées sous divers aspects ; de là aussi des considérations diverses ; c'est pourquoi nous allons insister sur ces idées.

2. En général, on entend par être nécessaire celui qui ne peut point ne pas exister ; mais les acceptions du mot *ne peut* sont très-multipliées. Exemples : Sens moral de ce mot : « Je ne puis m'affranchir de ce devoir. » Sens *physique* : « Un paralytique *ne peut* se mouvoir. » Sens *métaphysique* : « Un triangle *ne peut* être un quadrilatère. » Dans le premier exemple, l'obstacle tient à la loi ; dans le second, il tient à la nature ; dans le troisième, à l'essence même des choses. Dans toutes les suppositions, la nécessité im-

16.

plique l'impossibilité du contraire, et la nécessité participe de l'impossibilité.

3. D'où il suit que nécessité et impossibilité sont des idées corrélatives, et qu'une chose est *métaphysiquement nécessaire* lorsque son contraire est *métaphysiquement impossible*. L'exclusion d'une chose par une autre constitue l'*impossibilité*. Ainsi la proposition : « Un triangle circulaire est impossible, » équivaut à celle-ci : « La nature d'un triangle exclut celle du cercle. » Donc, en toute impossibilité, il y a un extrême que l'on nie, comme en toute nécessité il y a un extrême que l'on affirme. Une chose est *métaphysiquement nécessaire*, lorsque l'opposé de cette chose implique contradiction. L'absurde est impossible ; absurde est la non-existence du nécessaire. Un triangle à quatre côtés est contradictoire ; un triangle sans trois angles est absurde.

4. Dans l'ordre purement idéal, il existe plusieurs nécessités sans rapport avec l'existence : par exemple, toutes les vérités géométriques. Dans l'ordre réel même, les êtres contingents nous offrent plusieurs nécessités hypothétiques ; ce qui a lieu lorsque nous leur appliquons les principes absolus dans une hypothèse fournie par l'expérience. Le principe de contradiction sert dans une infinité de cas à fonder une certaine nécessité, même dans les êtres contingents. Il n'est pas de nécessité absolue qu'il existe des êtres étendus ; mais supposé qu'ils existent, ils ont nécessairement les propriétés de l'étendue.

5. Nul être fini ne saurait être nécessaire autre-

ment que d'une nécessité hypothétique. Le rapport des attributs essentiels de l'être fini est nécessaire; mais comme l'essence de cet être n'existe point en vertu de la nécessité, tout ce qui est nécessaire en lui l'est uniquement par hypothèse, c'est-à-dire supposé qu'il existe.

6. De là, deux nécessités: l'une *absolue*, l'autre *hypothétique*. Celle-ci se rapporte aux essences mêmes des choses, en dehors de leur existence qu'elle implique, toutefois, au moins comme une condition, et en supposant une autre condition nécessaire comme un fondement de possibilité (L. IV, chap. XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII). Celle-là se rapporte à l'existence même de la chose. L'absolument nécessaire est cette chose dont l'existence est d'une nécessité absolue.

7. L'essence de l'être nécessaire implique l'existence, l'idée de cet être doit impliquer l'existence, une existence réelle, et non pas seulement une existence *logique* et de concept.

8. Nous pouvons concevoir l'existence de l'être nécessaire en la distinguant de son essence, cela tient à l'imperfection même de l'idée. Cette idée n'est pas intuitive, mais de raisonnement; c'est pourquoi nous distinguons entre l'ordre logique et l'ordre réel.

Ici apparaît le défaut du raisonnement par lequel Descartes prétend démontrer l'existence de Dieu en s'appuyant sur ce que l'attribut existence se trouve compris dans l'idée d'un être nécessaire et infini. Oui, l'idée de l'être nécessaire implique l'existence, mais une existence idéale: reste à savoir si la réalité

correspond à l'idée. L'attribut convient au sujet selon la manière dont le sujet se pose: or celui-ci ne se pose que dans l'ordre purement idéal; donc l'attribut est purement idéal comme lui.

9. Impossible de démontrer la réalité de l'être nécessaire par l'idée toute seule de l'être nécessaire. Mais on la prouve jusqu'à l'évidence en introduisant dans le raisonnement d'autres éléments fournis par l'expérience.

Il existe quelque chose; nous existons ; au moins la perception de notre existence existe, ou du moins l'apparence de cette perception.

Je laisse de côté les questions qui s'agitent entre les dogmatistes et les sceptiques, me bornant à constater un fait que personne ne peut nier, même en poussant le scepticisme jusqu'aux dernières limites. Quand je dis qu'il existe quelque chose, j'entends seulement affirmer que tout n'est pas un pur néant.

10. Si quelque chose existe, quelque chose a toujours existé; et l'on ne saurait désigner un instant où il eût été vrai de dire: « Il n'y a rien. » Admettez le néant universel en un seul moment de la durée; à l'heure présente, rien ne serait, et jamais rien n'aurait pu exister. Le néant peut-il produire quelque chose? Évidemment non : ainsi dans la supposition du néant universel, la réalité est absurde.

Donc il a toujours existé quelque chose d'*absolu*, d'*inconditionnel*: donc il y a un être nécessaire. L'existence de cet être est toujours posée et sans hypothèse ; son *non-être* n'est admis sous aucune con-

dition ; la *non-existence* de cet être est contradictoire; donc il existe un *être* absolument nécessaire, c'est-à-dire un *être* dont le *non-être* implique contradiction.

11. Résumons la doctrine qui précède:

1° Nous avons l'idée d'un être nécessaire.

2° De l'idée seule de cet être, nous ne pouvons conclure à son existence.

3° Pour démontrer l'existence d'un être nécessaire, il nous suffit de savoir que quelque chose existe.

4° Nous savons qu'il existe quelque chose au moyen de l'expérience, laquelle, à défaut d'autres témoignages, nous offre au moins l'existence de notre propre pensée.

CHAPITRE II.

DE L'INCONDITIONNEL.

12. Il est souvent question parmi les philosophes modernes de *conditionnel* et d'*inconditionnel*. Les idées que ces expressions traduisent ayant une grande analogie avec celles que nous venons d'exposer dans le chapitre précédent, je n'en dirai que peu de mots.

13. Le *conditionnel* est ce qui relève d'une condition, c'est-à-dire une chose qui se pose moyennant qu'une autre chose soit posée, laquelle nous nommons condition. Si le soleil est sur l'horizon, le jour luit. Ici le jour est le conditionnel, le soleil est la condition. L'inconditionnel est ce qui ne suppose pas de condition; le mot l'indique.

14. L'univers est un ensemble d'êtres conditionnels : fait d'expérience intérieure et extérieure. L'inconditionnel existe-t-il? — Oui.

15. Représentons l'univers par une série.

A, B, C, D, E, F, etc.

La condition de F sera en E; celle de E en D ; celle de D en C; et ainsi successivement; que si le conditionnel n'existe pas, ce mouvement rétrograde se prolongera jusqu'à l'infini ; série infinie de termes conditionnels.

Pour arriver à un terme quelconque, à B par exemple, il aura fallu passer par les conditions sans nombre qui le précèdent, en épuisant ainsi une série infinie: ce qui est une contradiction flagrante; et comme ce que nous disons de B peut se dire de A et de tout autre terme antérieur ou postérieur, il suit que tous sont impossibles; donc la série est absurde.

16. Dans la série supposée, rien d'inconditionnel; tout est conditionnel; et toutefois l'existence de la totalité successive de cette série est nécessaire. Donc la série en elle-même est inconditionnelle; donc un ensemble de termes conditionnels est inconditionnel bien que l'on suppose qu'en dehors de la série il n'existe rien d'inconditionnel. Ici l'absurde dépasse toute mesure.

17. Précisons. En prenant dans la série trois termes quelconques: A... F... N par exemple, nous pouvons former les propositions suivantes:

Si A existe, F et N existeront;
Si N existe, F et A ont existé;
Si F existe, A a existé et N existera.

Difficultés: 1° D'où procède l'enchaînement rigoureux des conditions entre elles? 2° Pourquoi n'a-t-on point dû poser aucune de ces conditions?

18. Tout s'explique en admettant un être nécessaire, un être inconditionnel, lequel est la condition de tout ce qui existe. Donc, à la première difficulté, l'on répond: que l'enchaînement des conditions *conditionnelles* relève de la condition *inconditionnelle;* à la seconde, que la condition primitive n'a pas besoin d'une autre condition; demander *pourquoi* l'être inconditionnel a dû être posé, c'est tomber dans une contradiction; par là même qu'il est inconditionnel, il n'y a point de *pourquoi;* la raison de son existence est en lui-même.

19. Que si nous n'admettons rien de nécessaire, rien d'inconditionnel, impossible d'expliquer soit l'existence des termes, soit leur enchaînement; nous aurons une infinité de termes nécessairement enchaînés sans une raison suffisante interne ou externe. L'univers n'aura pas plus de raison d'exister que de n'exister pas ; être et néant seront indifférents; l'on ne conçoit point pourquoi l'existence a dû prévaloir sur le non-être. Le néant n'entraîne rien de nécessaire après lui. Pourquoi donc n'y aurait-il point un néant absolu et éternel?

20. Plus l'on pèse la nécessité de l'enchaînement

des conditions entre elles, plus la difficulté proposée acquiert de consistance. Si l'on dit, en effet, qu'une condition ne peut exister sans l'autre à plus forte raison pouvons-nous demander pourquoi il n'existerait point nécessairement une condition première pour l'ensemble des conditions et pour toute la série.

21. Donc le *conditionnel* suppose l'*inconditionnel.* Donc le premier étant donné, nous pouvons inférer le second. Or, le conditionnel nous est donné et dans le monde extérieur et dans le monde intérieur ; donc il existe un être inconditionnel, lequel est à lui-même sa propre raison d'être

---

CHAPITRE III.

IMMUTABILITÉ DE L'ÊTRE NÉCESSAIRE ET INCONDITIONNEL.

22. L'être absolument nécessaire et inconditionnel est immuable. Il est immuable, parce qu'il *est*, ou, pour parler comme de nos jours, parce que son existence est posée d'une manière absolue et sans condition, en vertu d'une nécessité intrinsèque ; son *état* se trouve posé avec son existence. Nous faisons abstraction, pour le moment, de la nature de cet état ; il n'importe qu'il soit telle ou telle perfection, ou même tel degré de perfection, fini ou infini. L'existence de cet être étant posée inconditionnellement, son état est posé de la même manière ; partant la *non-existence* de l'être absolument nécessaire et incondi-

tionnel étant contradictoire (chap. Ier), il en est ainsi de son *non-état*. Le changement n'est autre chose que la transition d'un état à un autre état, lequel implique le *non-état* du premier état; donc le changement dans le nécessaire est une contradiction.

23. Précisons: je désigne par E l'être nécessaire et inconditionnel. E étant posé d'une manière absolue et sans condition, en vertu d'une nécessité intrinsèque, le non-E doit être contradictoire. L'être E n'est point abstrait, mais réel; partant il implique certaines perfections comme l'intelligence, la volonté, l'activité, etc. Ces perfections, il les possède en un certain degré, grand ou petit, fini ou infini. Posons avec l'existence absolue E un état de perfection N. Dans la supposition, cet état ne peut avoir été déterminé par rien; donc l'état est inconditionnel. Donc un état N étant posé d'une manière absolue et nécessaire, le *non*-N doit être contradictoire. Donc le changement que devrait subir E pour passer de N à *non*-N est pareillement contradictoire.

24. Mais admettons pour un moment que l'être nécessaire puisse changer par sa propre vertu. La raison du changement étant nécessaire et éternelle, nous sommes forcés d'admettre une série infinie d'évolutions; nous voilà de nouveau dans l'impossibilité de concilier l'infinité de la série avec l'existence d'un terme quelconque (chap. II).

25. Il reste prouvé que l'être nécessaire et inconditionnel ne saurait subir de changement qui lui fasse perdre son état primitif.

L'être nécessaire ne peut rien perdre; il ne peut passer de N à *non*-N. Mais peut-être que, sans perdre N et sans passer à non-N, il pourrait acquérir. Plus clairement: N étant donné, le *non*-N est contradictoire; mais N étant donné, N + P sera-t-il pareillement contradictoire, P exprimant une perfection quelconque ou un degré de perfection? Je réponds par l'affirmative: en effet, P devra sortir de N: donc tout ce qui est en P devait se trouver en N; donc il n'y a point eu de changement, et la supposition est contradictoire.

26. On répondra peut-être que P était en N virtuellement, et que le nouvel état ajoute seulement une forme nouvelle. Mais cette forme, en tant que forme, comprend-elle en réalité quelque chose de *nouveau?* Si vous répondez par la négative, point de changement; si, par l'affirmative, ou cette chose nouvelle se trouvait en N ou elle ne s'y trouvait point; si elle ne s'y trouvait point, d'où est-elle sortie?

27. Pour éluder cette démonstration, l'on pourrait imaginer plusieurs êtres nécessaires agissant les uns sur les autres, causes de changement les uns pour les autres: ce qui semble expliquer les *nouveaux* états. Mais, outre que ces fictions n'ont évidemment aucune base, et qu'elles heurtent les principes les plus simples de l'ontologie, on peut les réduire à néant par un argument sans réplique.

Soient les êtres nécessaires et inconditionnels A, B, C, D; chacun de ces êtres est posé d'une manière absolue dans un état primitif, état que nous nommerons

respectivement *a*, *b*, *c*, *d*; d'ou il suit qu'en prenant les choses dans leur état primitif, l'ensemble des existences devra se trouver dans un ensemble d'états nécessaires et inconditionnels, lesquels nous pourrons représenter par cette formule (A^a, B^b, C^c, D^d). L'expression, disons-nous, représente un état primitif, nécessaire, inconditionnel: je le demande maintenant: d'où les changement peuvent-ils venir? Tout est inconditionnel, comment le conditionnel peut-il s'introduire?

28. Supposerez-vous que les états primitifs *a*, *b*, *c*, *d*, peuvent impliquer l'action réciproque et primitive de A, B, C, D? Dans ce cas la difficulté reste tout entière. En effet, les actions respectives, en tant que primitives et absolues, produisent primitivement et absolument un résultat dans leurs termes respectifs. Ce résultat sera primitivement nécessaire et se trouvera compris dans la formule: donc la formule reste invariable, même dans la nouvelle supposition; donc il n'y eu de changement d'aucune espèce.

29. Imaginer que l'action réciproque ne suppose point un état primitif, qu'elle est une série successive d'états, c'est tomber dans la série infinie, c'est-à-dire dans l'impossibilité d'atteindre un terme de cette série sans avoir épuisé l'infini (chap. II).

30. Il y a plus: l'essence des êtres nécessaires et inconditionnels A, B, C, D étant distincte, quel motif a-t-on de les supposer en relation d'activité? Sur quoi repose cette relation si ces êtres sont nécessaires, inconditionnels, et, partant, indépendants les uns des autres?

31. Mais laissons ces absurdités et poursuivons l'analyse de l'idée d'un être nécessaire et inconditionnel. L'immutabilité exclut la perfectibilité, d'où ressort la nécessité de supposer primitivement l'être nécessaire souverainement parfait, ou d'admettre qu'il ne saurait devenir parfait. La perfectibilité est l'un des caractères du contingent, lequel perfectionne son être par une série de transformations ; l'être absolument nécessaire est ce qu'il est, et ne peut être autre chose.

32. Le contingent émane du nécessaire ; le conditionnel de l'inconditionnel ; donc toutes les perfections, n'importe l'ordre auquel elles appartiennent, se doivent trouver dans l'être nécessaire et inconditionnel. Donc cet être implique, au moins virtuellement, les perfections de toutes les réalités existantes, et il doit posséder *formellement* toutes celles qui n'entraînent point d'imperfections (Liv. VIII, à partir du chap, XV jusqu'à la fin).

33. La possibilité de ce qui n'est pas doit avoir un fondement (Liv. IV, depuis le chap. XXIII jusqu'au chap, XXVIII, et Liv. V, chap. VII et VIII) ; les perfections possibles doivent exister dans un être réel, si l'idée de ces perfections est possible ; donc les perfections innombrables que nous concevons dans l'ordre de possibilité pure, indépendamment des perfections existantes, se trouvent réalisées dans l'être nécessaire et inconditionnel.

CHAPITRE IV.

IDÉE DE CAUSE ET D'EFFET.

---

34. Nous avons l'idée de cause; c'est un fait d'expérience. Cette idée, ce ne sont pas seulement les philosophes qui la possèdent ; elle est le patrimoine commun de l'humanité. Tout ce qui fait passer quelque chose du non-être à l'être est cause; l'effet est tout ce qui passe du non-être à l'être. Je ne m'enquiers point si ce qui passe du non-être à l'être est substance ou accident, laissant de côté la manière dont la cause influe sur cette transition. De la sorte, notre définition comprend toutes les causes et toute espèce de causalité.

35. Dans l'idée de cause entrent:

1° L'idée d'être;

2° Le rapport avec ce qui passe du non-être à l'être, comme de la condition au conditionnel.

Dans l'idée d'effet entrent:

1° L'idée d'être;

2° L'idée de la transition du non-être à l'être;

3° Le rapport avec la cause, comme du conditionnel à la condition.

36. Axiome premier: Le néant ne peut être cause; en d'autres termes: toute cause est un être ou existe.

37. Je dis axiome: en effet, impossible de démontrer pourquoi l'attribut d'existence se trouve contenu

d'une manière évidente dans l'idée de cause. Ce qui est cause existe ; affirmer la cause et nier son existence, c'est affirmer et nier à la fois. Donc la proposition établie est un axiome. Pour nous convaincre qu'il en est ainsi, il suffira de réfléchir sur les idées de cause et d'être. — Il est évident que la première comprend la seconde, l'explication que je viens de donner n'est point une démonstration, mais un éclaircissement. Que l'on compare comme il convient ces deux idées être et cause, on aura l'intuition de la vérité ; ce qui constitue le caractère de l'axiome.

38. Axiome deuxième : Il n'y a point d'effet sans cause.

39. Pour bien comprendre le sens de cet axiome observons que le mot *effet* désigne uniquement ce qui passe du non-être à l'être, causé ou non ; si par effet l'on entendait une chose causée, l'axiome aurait la signification de cette proposition identique et inutile : « Il n'existe point de chose causée qui ne soit causée, » vérité incontestable mais qui ne prouve rien. Voici le sens de l'axiome : « Tout ce qui passe du non-être à l'être implique un être distinct de lui, lequel produit cette transition. »

40. Cette proposition, disons-nous, est un axiome. Pour nous en convaincre, analysons les idées qu'elle contient ; transportons-nous au temps où la chose qui est n'était pas ; faisons abstraction et de tout ce qui n'est pas elle et de tout l'être qui l'ait pu produire, ou qui ait pu prendre part à sa production ; il est évident que la transition du non-être à l'être ne se

fera jamais. Point d'être, point d'action, point de production, mais le pur néant; d'où l'être pourrait-il sortir? Donc la vérité de la proposition nous vient par intuition. Non-seulement la possibilité de l'idée de l'être ne nous apparaît point dans l'idée pure du non-être, mais nous voyons clairement dans cette idée l'impossibilité qu'elle nous apparaisse. Ce sont des idées qui s'excluent ; le non-être implique exclusion de l'être, *et vice versâ.*

41. Lorsque nous pensons à une action productrice, ou nous la rapportons à la chose qui doit passer du non-être à l'être ou à une chose distincte de celle-là. Dans le premier cas, il y a contradiction ; en effet, c'est supposer et ne supposer pas une action ; point d'action dans le pur néant. Nous supposons que la cause est cause avant d'être, contradiction avec l'axiome 1 (36). Dans le second cas, nous *pensons* la cause, c'est-à-dire ce qui produit la transition du non-être à l'être.

42. Le proverbe : « *Ex nihilo nihil fit,* » est une vérité lorsqu'on le comprend dans le sens de l'axiome 2 (38).

CHAPITRE V.

ORIGINE DE LA NOTION DE CAUSALITÉ.

—

43. Y a-t-il dans le monde cause et effet? C'est demander si dans le monde il y a changement. Tout changement implique transition du non-être à l'être. Le plus léger changement emporte cette transition.

Tout ce qui change est d'une *autre manière* après avoir changé qu'avant; donc ce qui est changé a une manière d'être qu'il n'avait pas. Cette manière d'être n'existait point *auparavant; maintenant* elle existe; elle a donc passé du non-être à l'être.

44. N'eussions-nous aucun rapport avec le monde extérieur, notre esprit n'allât-il point au delà des faits de conscience, n'allât-il point au delà des modifications du moi, nous saurions toujours qu'il y a transition du non-être à l'être. Nous éprouvons au dedans de nous-mêmes un flux et reflux de modifications; perceptions nouvelles, affections nouvelles; c'est-à-dire transition du non-être à l'être et de l'être au non-être.

45. On le voit, les idées de cause et d'effet supposent un ordre d'êtres contingents, réel ou possible. S'il n'existait que des êtres nécessaires et immuables, il n'y aurait ni causes ni effets.

46. J'ai dit (chap. IV) que l'idée de cause implique les idées d'être et de rapport avec le non-être qui a passé ou qui passe à l'être. Donc l'idée de cause n'est pas une idée simple; elle est composée des deux idées indiquées. L'être ne suffit point pour constituer la cause; nous pouvons concevoir l'être indépendamment de la cause. Ce que l'idée de cause ajoute à l'idée d'être est distinct de celle-ci, c'est quelque chose qu'elle ne contient pas. Cette chose se nomme causalité, force, vertu productrice, activité, etc.; tous ces mots expriment le rapport par lequel un être réalise objectivement la transition d'un non-être à l'être.

47. L'idée de causalité comprend une autre idée simple, laquelle accompagne l'idée d'être, mais sans se confondre avec elle. Que l'on dise que cette idée auxiliaire est une modification de l'idée même d'être, j'y consens.

48. D'où n'ait l'idée de causalité? Il ne semble point que l'intuition seule de l'idée d'être suffise pour l'engendrer. L'idée d'être est simple et n'exprime que l'être; c'est pourquoi cette idée n'implique aucun rapport avec la transition du non-être à l'être.

49. Serait-elle le produit de l'expérience? Il faut distinguer ici entre l'idée même de la causalité et la notion de l'existence de la cause. L'expérience manifeste la succession des êtres, c'est-à-dire leur transition du non-être à l'être, et *vice versâ*. Nous avons observé que, dans l'intuition du non-être relativement à l'être, la transition nous apparaît comme impossible, s'il n'intervient un être qui l'exécute; donc la certitude de l'existence de la cause naît de l'expérience combinée avec l'intuition des idées de non-être et d'être.

50. Supprimez cette expérience et nous ne saurons point si la causalité est possible; en effet, l'idée d'être, comme nous la possédons, ne nous donne pas l'idée de force : peut-être pourrions-nous concevoir la force, mais seulement d'une manière abstraite. Nous aurons la *notion* de force, non la *connaissance* de son existence; nous n'aurons pas même la certitude de sa possibilité.

51. Toutefois, il faut dire que cette supposition

est une impossibilité. Par cela même que l'être intelligent limité réunit en lui l'intelligence et la limitation, il sent la succession de ses perceptions, et partant il éprouve la transition du non-être à l'être. D'autre part, comme il sent sa force de combiner les idées, il saisit en soi l'existence de la causalité, l'existence d'une force qui produit ses réflexions.

52. L'exercice de notre volonté, tant dans les actes internes que dans les actes externes, manifeste pareillement le rapport de dépendance, rapport que viennent confirmer les impressions que nous recevons indépendamment de notre volonté ou malgré notre volonté. Supprimez cette expérience, nous verrons la succession des phénomènes, mais nous ne connaîtrons point les rapports de causalité qui les unissent. Il est évident que l'inclination qui nous pousse à signaler pour cause d'un phénomène, un fait antérieur à ce phénomène, suppose l'idée de cause et la connaissance de l'enchaînement et de la dépendance des phénomènes dans le rapport de causes et d'effets.

53. Selon certains philosophes, l'homme n'a nulle idée de la création; d'où, sans le vouloir, ils arrivent à cette conclusion, qu'il n'a point l'idée de cause. Le mot création exprime l'acte par lequel une substance passe du non-être à l'être, en vertu de l'action productrice d'une autre substance. J'ose affirmer que c'est là l'idée de causalité à sa plus grande puissance; à savoir l'idée de cause appliquée à la production de la substance. Donc nous avons l'idée de cause; donc

l'idée de création n'est pas une idée nouvelle, une idée au-dessus de l'intelligence humaine, mais la perfection ou le plus haut degré d'une idée commune à l'humanité tout entière. L'idée de cause implique, nous l'avons vu, cette idée : *produire* une transition du non-être à l'être; cette vertu productrice est attribuée à tous les êtres actifs, avec cette différence toutefois que l'on accorde aux êtres finis une force productrice de modification, tandis que l'on reconnaît à l'être infini la force productrice des substances.

54. Ainsi, comme nous l'avons constaté dans nos précédentes études, l'idée de l'essence appartient à la raison; la notion de l'existence relève de l'expérience. La première est indépendante de la seconde; et l'on peut raisonner sur l'essence moyennant la condition de l'existence. (Livre V, chap. VII et VIII.) Cette condition, nous l'avons toujours, au moins dans les phénomènes de notre conscience.

CHAPITRE VI.

FORMULE DE DÉMONSTRATION DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ.

55. Le principe de causalité, c'est-à-dire cette proposition : Tout ce qui commence doit avoir une cause, a été contesté dans ces derniers temps; c'est pourquoi il le faut mettre à couvert de toute insulte. J'espère atteindre ce résultat en présentant la doctrine contenue dans les chapitres précédents sous un point de vue si lumineux, qu'elle chassera tous les

doutes et résoudra toutes les difficultés. Je prie le lecteur de me suivre un moment, avec attention, dans le raisonnement que je vais lui présenter.

56. Prenons un être quelconque, A. Impossible d'appliquer à cet être le principe de causalité, s'il n'a eu un commencement et un non-être antérieur. S'il n'avait point commencé, A devrait avoir existé toujours.

Donc il est possible d'assigner une durée pendant laquelle A n'existait point, pendant laquelle il y avait *non-A*. Ainsi, dans l'ordre de la durée, il y a eu une petite série de deux termes,

Non-A, *A*.

Commencer, c'est passer du premier terme, *non-A*, au second terme, A. Le principe de causalité dit que la transition du premier terme au second est impossible sans l'intervention d'un troisième terme, B, lequel doit être quelque chose de réel.

57. Le terme *non*-A, lorsqu'il est seul, représente la négation pure de A, le pur néant de A. Son concept donne la contradictoire de A. Ainsi, loin que le second terme soit compris dans le premier, il s'excluent mutuellement, et la proposition suivante : Il est impossible que non-A et A existent en une même temps, est vraie d'une manière absolue. Comment A pourrait-il sortir du concept *non*-A? Donc, s'il n'existe point de terme réel, lequel opère cette transition, il est impossible de passer du non-A au terme A, même dans l'ordre purement idéal.

58. Je ne prétends point affirmer qu'en envisageant non-A comme négation de A en tant que connu, il fût impossible de concevoir A; il est évident, en effet, que concevoir *non*-A, c'est concevoir A; A pourrait même être conçu entièrement seul; il suffirait de supprimer la négation; mais il faut entendre que dans la supposition où il y aurait un concept du non-A absolu, accommodé au *non*-A absolu objectif, jamais A ne sortirait de ce concept; que dis-je? il n'y aurait pas même concept, puisque la pensée de négation pure n'est ni pensée ni concept. Il y aurait donc absence absolue de concept, et, dans l'ordre purement idéal, nous nous trouverions au premier terme de la série, dans la négation pure *non*-A, sans aucun moyen de passer à la seconde série, A.

59. Ainsi, pour ceux qui nient le principe de contradiction, le terme *non*-A passe au terme A sans nulle raison, sans nul intermédiaire. Ils nient la création et ils admettent une chose mille fois plus incompréhensible. D'où infèrent-ils la possibilité de cette transition? — De l'expérience? — Mais celle-ci ne leur offre que succession, partant nulle apparition absolue, dans le sens qu'ils l'imaginent. -- De la raison? —Mais la raison ne saurait tirer d'une négation pure un concept positif.

60. Comment se fait la transition du terme *non*-A au terme A? En vertu de l'action de B, que nous nommons cause; disent les partisans du principe de causalité. Que s'il s'agit de produire une substance, ils font intervenir l'action d'un être doué d'un pou-

voir infini. Ceux qui nient le principe sont forcés de répondre que la transition du terme *non*-A au terme A se fait absolument. Ils supposent un instant M dans lequel A n'existait point, lequel est suivi d'un instant N dans lequel A existe. — Pourquoi existe-t-il? Ils n'en donnent aucune raison: A est sorti du néant indépendamment de toute action. Comment? Ils l'ignorent. Contradiction manifeste.

61. Le principe de causalité a pour fondement les idées pures d'être et de non-être. Posez le *non*-être seul, il est évident que l'être ne peut commencer. Le principe est donc purement ontologique; ceux qui, pour l'attaquer ou l'établir, invoquent les raisons d'expérience *toutes seules*, posent mal la question: ils l'enlèvent à son véritable terrain, confondant mal à propos la *connaissance* de la causalité avec la *notion* ou l'idée de la causalité.

Impossible d'établir solidement ce principe sans sortir de l'ordre sensible; c'est pourquoi les philosophes qui n'admettent d'autres idées que les sensations sont tombés dans l'erreur ou le doute; doute inévitable pour tous les sensualistes, s'ils avaient su ou s'ils avaient osé tirer les dernières conséquences de leurs doctrines.

CHAPITRE VII.

DE L'ANTÉRIORITÉ.

62. La transition du non-être à l'être implique

succession : pour concevoir qu'une chose *commence*, il faut supposer que cette chose *n'existe pas*. La série

Non-A, A,

est dépourvue de sens si l'un des deux termes, quel qu'il soit, vient à manquer : or ces termes étant contradictiores ne sauraient exister en même temps.

63. Imaginons le néant absolu. Le premier terme non-A existe seul. Toute existence se trouve niée. Impossible de rien affirmer sans aller contre la supposition. Dans ce cas point de temps, car, puisqu'il est la succession des choses, ou de l'être et du non-être (Liv. VII), il n'existerait pas, rien ne se pouvant succéder s'il n'y a rien. Si nous supposons qu'une chose commence, nous établissons la série non-A, A ; or nous imaginons par là deux instants différents M, N, auxquels correspondent respectivement les termes de la série, dans cette forme :

Non-A, A.
M N.

Et l'on pourra dire avec vérité : M n'est pas N. Que signifie cette proposition ? — Puisque le temps, et en général toute durée, ne se distingue point des choses qui durent (Liv. VII, chap. IV et V), N ne peut représenter autre chose que l'existence de A, en même temps que le rapport avec non-A ; de même que M ne représente que le non-A en même temps qu'un rapport avec A. D'où il suit que le concept de A, en tant qu'il commence, implique le rapport avec non-A,

sans lequel il est impossible de le concevoir en tant que commencé.

64. Ce que nous venons d'exposer se conçoit même dans la supposition d'une intelligence unique, laquelle connaisse ce rapport ; en effet, cette intelligence rapporterait le non-A et l'A à sa propre durée ; successivement, si cette durée était successive comme la nôtre ; d'une autre manière, si cette durée n'était point successive. Mais s'il n'existe rien absolument, impossible de concevoir la série *non*-A, A, puisque le rapport de A, en tant qu'il commence, manque de terme de comparaison, réel ou pensé, à moins que nous ne supposions un temps pur, entièrement vide, dans lequel les termes de la série seraient placés.

65. Il semble donc que par le fait seul que nous pensons A en tant que *commencé*, nous pensons également une existence précédente ; car point de commencement si le non-A n'a point précédé A ; or cette antériorité n'offre aucun sens, s'il n'existe un être auquel elle se rapporte, soit comme à une série successive, soit comme à une durée immuable.

66. Si A doit être précédé d'une existence B, nous prétendons que rien ne peut commencer indépendamment d'une existence antérieure, et que le concept de la succession, même seul, nous *révèle* la nécessité d'un être lequel ait *toujours* existé, afin qu'une chose ait pu commencer.

67. Comme la durée n'est point distincte des choses, les deux termes de la série B, A, dont l'un précède l'autre, ne peuvent être placés dans une durée

absolue, distincte des choses mêmes, ou en deux instants distincts, indépendamment des choses. Donc le rapport qui existe entre A et B n'est point un rapport d'instant à instant, puisque les instants en eux-mêmes ne sont rien, mais un rapport de chose à chose; donc, par là même que A commence, il a un rapport nécessaire avec B. Selon ce qui a été dit, A ne pourrait commencer si B n'existait pas; donc B est une condition nécessaire à l'existence de A. Donc il reste démontré que tout être qui commence relève d'un être existant.

68. On trouvera cette démonstration présentée sous une autre forme dans les œuvres de Pascal Galluppi, professeur de philosophie à l'université de Naples. (*Lettres philosophiques sur les vicissitudes de la philosophie*, lettre XIV.) Elle ne manque pas de profondeur, et toutefois il semble qu'elle ne laisse point l'esprit complétement satisfait. Voici comment le philosophie italien s'exprime:

« Cette proposition, il n'y a point d'effet sans cause, est-elle une proposition identique? J'ai démontré son identité de la manière qui suit. Ce qui commence doit avoir été précédé ou d'un temps vide ou d'un être; s'il n'en était ainsi, la chose dont il s'agit serait la première existence, la première lettre de l'alphabet des êtres, et l'on ne pourrait dire qu'elle commence à être; car cette notion de *commencement d'existence* implique en soi une priorité et un rapport avec l'être qui commence. Ces deux notions *existence commencée*, *existence précédée d'autre chose* sont donc

identiques ; mais est-il possible qu'une existence soit précédée d'un temps vide ? J'ai prouvé qu'une durée vide est une chimère, un vain produit de l'imagination. On trouvera le développement de cette preuve, que je ne puis exposer ici, dans mes *Essais sur la critique de la connaissance*. Là j'ai établi que le temps n'est autre chose que le *nombre des productions*. Aristote avait dit : Le temps est le *nombre du mouvement* ; donc l'*existence commencée est une existence précédée d'une autre existence*. Cette proposition est identique ; mais comment une existence peut-elle être précédée d'une autre existence ? celle qui précède se trouverait-elle, par hasard, en un point de la durée antérieur à l'instant dans lequel l'existence précédée est placée ? Dans ce cas nous retombons dans la théorie qui suppose le temps distinct des choses existantes. Ainsi il faut admettre que l'existence qui précède fait l'existence précédée *existence commencée*. Celle-ci n'est commencée qu'en tant qu'elle est précédée ; l'antériorité de l'existence qui précède est une antériorité de *nature* ; une antériorité objective, une antériorité qui commence l'existence précédée ; elle est donc la *cause efficiente* de cette existence. Ainsi le grand principe de la causalité reste invinciblement démontré ; c'est une proposition identique. »

69. Je le répète : cette démonstration laisse à désirer ; non qu'elle ne soit concluante en elle-même, mais parce qu'elle n'est pas suffisamment développée. Le nerf de la preuve est l'impossibilité où nous sommes de concevoir un *commencement*, sans conce-

voir un être qui préexiste, et l'antériorité sans un rapport de ce qui commence avec ce qui préexiste. Or, il est difficile de concevoir comment on peut tirer de cette impossibilité la dépendance intrinsèque des choses ; d'ailleurs établir une preuve sur l'idée du temps, c'est encore ajouter à la difficulté.

70. L'existence du monde étant admise, supposons qu'une chose commence à l'heure même. Nous concevons de la sorte l'antériorité sans la dépendance. A bien y réfléchir, ce fait se réalise à chaque instant; à chaque instant un grand nombre d'êtres commencent, précédés par d'autres êtres desquels ils ne dépendent point. L'on dira que s'ils ne dépendent point de tous, ils relèvent d'un être unique. Or, c'est où l'on veut en venir. Pour établir que la simple idée de l'ordre dans la durée démontre le principe de causalité, il faut prouver que le rapport d'antériorité est un rapport de dépendance. Ce qui commence suppose quelque chose, j'en conviens ; mais ce qui commence relève-t-il de ce quelque chose comme d'une cause efficiente ou seulement comme d'une condition, laquelle *nous rend possible le concept* de commencement? Jusqu'à ce que l'on ait établi que pour amener la transition du non-être à l'être *l'action* d'un être est indispensable, il semble que ce ne soit point le principe de causalité qui demeure prouvé, mais le principe d'antériorité. L'ordre des choses dans la durée ou l'antériorité et la postériorité ne nous présentent qu'une dépendance de pure succession ; d'où il suit qu'à nous en tenir à l'antériorité, nous aurons prouvé, non que

tout ce qui commence doit dépendre d'un autre être, mais que tout ce qui commence doit *succéder* à un autre être. Ce dernier principe n'est point principe de *causalité*, mais principe de *succession*.

71. La difficulté soulevée contre la démonstration précédente sera mieux comprise, si l'on veut bien observer qu'aux yeux des philosophes qui nient le principe de causalité, il n'est pas impossible qu'une *chose* commence en un moment *quelconque*, et sans aucune cause. Représentons les êtres successifs existant dans l'univers par la série

. . . . . . A, B, C, D, E, ...

et les temps divers dans lesquels ils existent par la série

. . . . . . *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, ...

Selon la démonstration qui fait l'objet de cette étude, aucun terme n'a pu commencer sans qu'un autre l'ait précédé : de sorte que D *commencé* exprime la même chose que D précédé. Donc le D a un rapport nécessaire avec le C, par cette raison que les instants *d* et *c* ne sont rien en eux-mêmes, en tant que distincts de D et de C.

Les adversaires du principe de causalité diront que D peut commencer sans aucune dépendance de C; que pour rendre possible le concept de commencement, il suffit qu'il ait *toujours* existé quelque chose, bien que les termes, *précédent* et *précédés*, n'aient entre eux aucun rapport. Ainsi l'ordre des êtres étant représenté par la série... A, B, C, D, E, l'on peut

imaginer une nouvelle série d'êtres.... M, N, P, Q, R; de telle sorte qu'une même série de temps... *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, corresponde à ces deux séries. Dans ce cas, D peut commencer sans dépendre *nécessairement* de *c*, parce qu'il suffit que P préexiste dans l'instant *c*, pour rendre possible le concept du commencement. Dès lors D n'aura nul rapport *nécessaire* ni avec *c*, ni avec P; l'antériorité de l'un ou de l'autre suffira. Or, ce qui se dit de C et de P se pourra dire de quelque terme que ce soit de la même série ou de toute autre série; d'où il suit que la démonstration nous amène seulement à concevoir quelque chose de *préexistant*; et cela dans le but unique de rendre le concept de commencemet possible.

Ceux qui n'auront pas approfondi l'idée du temps comprendront à peine le sens de la preuve; pour les autres, ils y verront la contradiction qu'implique un commencement absolu; et, partant, la nécessité d'un être *éternellement* antérieur. Mais ils ne peuvent y voir la dépendance intrinsèque que le rapport d'un effet à sa cause entraîne. Ces difficultés exigent un examen plus rigoureux et plus approfondi.

72. Le principe de l'antériorité nous conduit à ce résultat important: notre esprit concevant, d'une manière absolue, une existence éternelle; en effet, il lui est impossible de concevoir un commencement absolu sans un être antérieur.

73. Le concept du néant absolu est une impossibilité, 1° parce que ce concept serait complétement vide ou plutôt qu'il y aurait, dans ce cas, absence de

tout concept : nous concevons la négation relativement à une existence (Liv. V, chap. XI), non d'une manière absolue; 2° parce qu'en dehors de la conscience il n'est point de concept. Or la conscience implique l'idée de l'être, l'idée d'une chose, ce qui est contradictoire avec le néant absolu.

74. Ne pouvant point concevoir le néant absolu, nous concevons toujours un être existant. Or, de ce que nous ne pouvons concevoir un commencement absolu (nous l'avons déjà démontré), il suit qu'en nous, toute pensée indique le concept d'une existence éternelle.

Vérité lumineuse et pleine de profondeur! Que de réflexions elle inspire! Poursuivons.

75. Il suit donc que la nécessité de penser le nécessaire et l'éternel est un fait primitif de notre intelligence; que la confusion dans laquelle notre esprit se perd lorsqu'il veut raisonner sur la durée abstraite, que l'inclination qui nous entraîne à imaginer des temps avant l'existence du monde, ont pour cause la nécessité où nous sommes de concevoir l'éternel, nécessité dont notre esprit ne peut s'affranchir dès qu'il pense.

76. La base du principe de contradiction, l'idée de l'*être*, est comprise dans nos concepts d'une manière absolue; la contradictoire, l'idée de *non-être*, ne s'y trouve que par rapport au contingent; sorte de condition que la contingence implique.

77. Tout ce qui est contingent implique un certain non-être; le contingent pourrait ne pas être, partant

son *non*-être est au moins compris dans l'ordre de possibilité. Mais la transition du non-être à l'être ne se peut même concevoir si l'on ne présuppose un être existant, éternel et nécessaire.

78. Ainsi nos *propres idées* nous révèlent l'être en tant qu'absolu et le non-être en tant que relatif : nous ne pouvons concevoir l'être sorti du non-être, ou qui a *commencé*, sans un rapport avec un être absolu.

79. Ce rapport, objectivement considéré, ne nous semble point, à première vue, un rapport de causalité, mais un rapport de succession ; toutefois, le fait subjectif qu'il présente nous amène à la connaissance de la vérité objective. En effet, nos concepts de non-être et d'être, étant liés de telle sorte qu'il nous est impossible de concevoir la transition du non-être à l'être sans concevoir un être préexistant, nous trouvons dans ce phénomène comme un reflet de la causalité objective, laquelle se révèle à nous dans les faits subjectifs. La durée, en tant que distincte des choses, est une pure imagination ; donc le rapport de la durée est le rapport des êtres. Il est vrai que ce rapport de durée se borne à nous donner la succession, et ne nous donne point la dépendance intrinsèque ; mais, bien que cette dépendance ne nous soit point connue par intuition, elle se trouve représentée dans l'enchaînement même par lequel nous concevons les êtres dans la durée. Il est certain que nous pouvons imaginer différentes séries ; mais la série des temps n'est rien en tant que distincte des

autres séries. Que la série des temps s'évanouisse, restent les séries des choses; le rapport entre les termes sera le rapport entre les choses; et la dépendance nommée de *succession* sera une dépendance de *réalité*. Le rapport réel de ce qui passe du non-être à l'être avec ce qui existe d'une manière absolue, est une dépendance de causalité.

80. Soient telles séries de réalité que l'on voudra :

A, B, C, D, E.....
M, N, P, Q, R.....

La série de temps *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, en tant que distincte des autres séries, n'exprime rien. Dans ce cas, on peut l'éliminer, et les rapports des termes les uns avec les autres ne sont point des rapports de temps, mais des rapports de choses.

Nous avons démontré qu'on ne peut concevoir un terme D, par exemple, commencé ou passant du non-être à l'être, sans un rapport; or, ce rapport est le rapport réel de D avec un terme quelconque. L'on a dit que le D pouvait commencer, à la condition d'un autre terme, lequel rendît possible le concept de priorité, et partant le concept de commencement; c'est pourquoi l'on cherche ce terme dans une autre série distincte; mais ce n'est que changer de noms; car si le terme nécessaire au commencement se trouve dans une autre série, il faudra dire que cette série contient la cause, puisque là se trouvera ce qui est nécessaire à l'effet; véritable jeu de mots.

81. Tous les termes commencés présupposent

d'autres termes en nombre singulier ou pluriel; donc, à la fin, nous devons aboutir à un ou à plusieurs termes *non* commencés. Les termes commencés ne peuvent avoir commencé si l'on ne suppose l'existence de termes non commencés; donc l'existence de ceux-ci est nécessaire à l'existence de ceux-là. Donc la raison de l'existence commencée des premiers, et partant la causalité vraie, se trouve dans les termes *non* commencés.

82. Les difficultés que l'on oppose à cette démonstration naissent de ce que, sans le vouloir et contre la supposition, l'on attribue à la durée une existence distincte des êtres. Pour comprendre toute la force de la preuve, il faut éliminer entièrement le concept imaginaire de la durée pure; il est facile de voir alors que la dépendance représentée comme rapport de durée est une dépendance des êtres en eux-mêmes, dépendance qui ne nous offre autre chose que le rapport même exprimé par le principe de causalité.

83. Eliminez le concept de durée pure, en tant que distincte des êtres, il ne reste que la transition du non-être à l'être, seule chose que le mot commencer exprime. Dans ce cas il y a identité entre le principe d'antériorité et le principe de causalité; or, comme nous avons dû faire abstraction de la durée en elle-même, afin de résoudre les difficultés, il arrive que si le principe de causalité doit rester hors d'atteinte et prendre rang parmi les axiomes, il ne peut reposer que sur la contradiction entre l'être et le non-être; sur l'impossibilité où nous sommes de conce-

voir un être apparaissant tout à coup, lequel ne serait précédé que d'un pur non-être.

84. Donc, en dernier résultat, après avoir étudié la question sous toutes ses faces, nous venons aboutir à ce que nous avions établi dans les chapitres précédents : un non-être ne saurait parvenir à l'être sans l'intervention d'un être ; la série *non*-A, A est impossible, à moins qu'il n'intervienne un être B. Il en est ainsi dans nos idées elles-mêmes ; nier cette vérité, c'est nier notre propre raison.

Ainsi le principe de causalité ne saurait être complétement prouvé qu'en la manière que nous avons employée dans les chapitres précédents. Commencer suppose un non-être de ce qui commence ; comment l'être sortirait-il du concept du non-être? cela est contradictoire. Le principe de causalité est vrai subjectivement, puisqu'il s'appuie sur nos propres idées ; mais il est pareillement vrai objectivement, parce qu'ici l'objectivité se trouve nécessairement liée à la subjectivité (Liv. I, chap. xxv). Un *être* se montrant à l'improviste sans cause, sans raison d'être, n'est qu'une imagination absurde. Il répugne à notre intelligence de le concevoir, autant qu'il lui convient d'admettre le principe de contradiction.

Comme le temps est le rapport du non-être à l'être et l'ordre dans ce qui varie, on le voit, il est impossible de concevoir une succession sans une chose qui préexiste. Ainsi le principe d'antériorité fortifie le principe de causalité, ou plutôt ces principes ne sont qu'un même principe présenté sous divers aspects :

le principe d'antériorité se rapporte à la durée; celui de causalité se rapporte à l'être, mais tous deux expriment une application du principe fondamental : « Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en un même temps. »

CHAPITRE VIII.

LA CAUSALITÉ EN SOI. INSUFFISANCE ET ERREUR DE CERTAINES EXPLICATIONS.

—

85. Causalité implique rapport : en action, rapport actuel; en repos ou *en puissance*, possibilité de rapport. Rien n'est cause par rapport à soi; causalité se rapporte toujours à un *autre* être. Point de cause sans effet; point d'effet sans transition du non-être à l'être. Lorsque cette transition se réalise en une substance qui n'était point et qui commence à être, elle se nomme création; passive relativement à l'effet, active par rapport à la cause. Lorsqu'il s'agit d'une transition d'accidents, l'effet est une modification *nouvelle;* on ne dit point qu'il y ait un nouvel être, mais qu'un être est d'une *autre manière*.

86. Ainsi causalité n'est pas la même chose qu'activité; toute causalité est activité, mais toute activité n'est point causalité. Dieu est actif en soi; il n'est cause que par rapport au monde extérieur. L'intelligence et la volonté de Dieu, considérées en elles-mêmes, abstraction faite de la création, emportent une activité

infinie; et toutefois, en tant qu'immanentes, ces propriétés ne sont point causalité, parce qu'elles ne produisent rien de nouveau dans l'être infini. L'intelligence de Dieu est un acte pur infiniment parfait, lequel ne subit ni ne peut subir aucun changement; la même chose se peut dire de la volonté; donc l'intelligence et la volonté divine ne sont point actes de causalité par rapport à Dieu. Il y a plus; en tant qu'elles se rapportent aux objets extérieurs, elles ne sont causes productrices dans la réalité qu'avec assujettissement à la volonté libre du Créateur. Dans toute autre hypothèse, il faudrait admettre que Dieu a été forcé de créer le monde.

L'activité dans la créature, même par rapport aux opérations immanentes, est toujours causalité, parce qu'elle ne peut être exercée sans produire de nouvelles modifications. Les actes de l'entendement et de la volonté sont l'exercice d'une activité immanente; ils ne laissent point pour cela de produire en nous diverses modifications. Lorsque je pense ou que je veux, je suis d'une autre manière que lorsque je ne pense ni ne veux; et lorsque nous passons d'un penser ou d'un vouloir particulier à un autre penser ou à un autre vouloir, cette transition ne se peut réaliser sans que nous éprouvions de *nouveaux modes* d'être.

87. En quoi consiste le rapport de causalité efficiente? qu'exprime la dépendance de l'effet relativement à la cause? Question difficile, l'une des plus difficiles qui se puissent offrir à la science. Il est peu d'esprits capables d'en mesurer la profondeur. Que

de philosophes croient l'avoir résolue à l'aide de mots qui n'éclaircissent rien!

88. Causer, dit-on, c'est donner l'être. — Quel sens attribuez-vous à ce mot donner? Donner est ici synonyme de produire. — Et quel sens donnez-vous à ce mot produire? — Là s'arrêtent les explications, si l'on ne veut tomber dans un cercle en disant que produire c'est causer ou donner l'être, etc.

Ce dont une chose résulte, — voilà la cause, dit-on pareillement. Et qu'entend-t-on par résulter? — Émaner. — Et par émaner? — Venir de, sortir de, — toujours la même chose : expressions métaphoriques, lesquelles, au fond, enferment le même sens.

On dit de la cause qu'elle *donne*, *produit*, *fait*, *communique*, *engendre*, etc.; de l'effet qu'il *reçoit*, *émane*, *procède*, *résulte*, *vient de*, *naît*, etc.

89. Causalité implique succession, mais n'est pas identique à succession. Nous concevons très-clairement B après A, sans que A soit cause de B. L'expérience, tant interne qu'externe, nous offre de continuels exemples d'une succession distincte de la causalité. Un homme sort de sa maison pour aller dans la campagne, un autre l'y suit; il y a succession entre les deux sorties, il peut n'y avoir aucun rapport de causalité. Ces deux phénomènes, considérés objectivement, c'est-à-dire en eux-mêmes, et subjectivement, c'est-à-dire en tant que connus par nous, sont liés par le rapport de succession, non par le rapport de causalité. *Post* et *propter*, après et à cause de, ont des significations très-différentes, soit dans le langage

philosophique, soit dans le langage usuel. Il en est de même par rapport aux phénomènes purement internes. Je médite sur une question philosophique; un moment après je m'occupe d'une question littéraire : les deux actes de ma pensée sont successifs et toutefois indépendants l'un de l'autre.

90. Le rapport de causalité n'est point l'enchaînement des idées des choses. Les représentations de A et B peuvent être fortement enchaînées dans notre esprit, sans qu'il y ait même trace d'un rapport de causalité. Nous avons vu, en un lieu, une scène dont l'impression reste profondément gravée dans notre âme; le souvenir du lieu nous rappellera la scène et le souvenir de la scène nous rappellera le lieu. Il y a là deux représentations internes, fortement liées, sans que pour cela nous puissions attribuer aux objets le rapport de causalité. Nous savons que deux personnes arrivent dans un même lieu conduites par des motifs différents et sans que la venue de l'une influe sur la venue de l'autre; nous associons dans notre esprit le souvenir de ces deux personnes et celui de leur arrivée. Il y a donc enchaînement de représentations, bien que nous refusions aux objets le rapport de causalité.

91. Il y a plus; il ne suffit point, pour légitimer l'idée de causalité, que les idées soient liées dans notre esprit en vertu de l'expérience, de telle sorte que l'une soit toujours précédée de l'autre, comme le conditionnel de la condition. Un observateur a constamment remarqué la correspondance du flux et

reflux de la mer avec le mouvement de la lune; mais soit par des raisons philosophiques, soit parce qu'il ne lui est pas venu dans l'esprit que le mouvement de la lune pût influer sur le mouvement de la mer, il considère ces phénomènes comme tout à fait indépendants l'un de l'autre, bien qu'il ne puisse expliquer une aussi étrange coïncidence. Dans l'esprit de cet observateur les deux phénomènes seront liés de telle sorte, que le phénomène du mouvement lunaire précédera celui du flux et reflux; l'observateur sera dans l'impossibilité d'intervertir l'ordre des phénomènes en plaçant celui du flux et reflux avant celui du mouvement lunaire. Voilà donc une priorité nécessaire dans une idée, et toutefois l'on n'attribue point à l'objet de cette idée une véritable causalité.

92. L'histoire de la philosophie nous présente un fait qui prouve jusqu'à la dernière évidence l'exactitude de ce que je viens d'établir: je veux parler du système des causes occasionnelles soutenu par des philosophes éminents. Un corps en mouvement, qui vient à choquer un corps en repos, communique, disent-ils, à ce dernier le mouvement qui lui est propre. Or, cette communication n'emporte point une véritable causalité; le mouvement du premier corps n'est que l'occasion du mouvement du second; voilà donc une chose, laquelle est conçue comme une condition nécessaire de l'existence d'une autre, bien qu'il n'y ait entre elles aucun rapport de causalité. Impossible, en effet, d'intervertir dans notre pensée l'ordre des phénomènes; de concevoir, par exemple, le mou-

vement du corps choqué, comme une condition du mouvement dans le corps qui choque. Ajoutez qu'il est permis de nier le rapport de causalité entre la condition et le conditionnel. Donc l'idée de causalité représente quelque chose de plus que l'ordre nécessaire entre les êtres.

93. Ceci nous amène à considérer la question sous un aspect nouveau. Le rapport de causalité se trouve-t-il fidèlement représenté dans cette proposition conditionnelle : si A existe, B doit exister? Je réponds que l'enchaînement exprimé par cette proposition n'est point un rapport de causalité. Exemple : si l'arbre à fruit N fleurit en certains pays, M y doit fleurir pareillement ; ainsi l'enseigne l'expérience. Dans ce cas, la proposition conditionnelle n'exprime point un rapport de causalité entre le fleurir de N et le fleurir de M ; et cependant elle est vraie. Un phénomène peut signifier l'apparition immédiate d'un autre phénomène, et n'être point sa cause.

94. Les propositions conditionnelles dans lesquelles on affirme l'existence d'un objet comme condition de l'existence d'un autre objet, expriment un enchaînement ; toutefois l'enchaînement peut ne point exister entre ces objets, mais avec un troisième. Un soldat se rend à son poste ; survient un autre soldat qui se dirige vers le même lieu ; la direction que prend le premier ne détermine point celle du second. La cause, ici, c'est la volonté du chef qui veut que les deux soldats aillent près l'un de l'autre. Les moissons qui couvrent un champs indiquent l'état de ma-

turité plus ou moins avancée des moissons d'un autre champ ; or, cet indice se peut exprimer en une proposition conditionnelle ; pourquoi? Serait-ce en vertu du principe de causalilté? Non, certainement ; mais parce que les circonstances de climat, de terrain, peuvent être combinées en un ordre de temps suffisamment approximatif et fixe sans exiger l'intervention de ce principe.

95. Il est un grand nombre de circonstances dans lesquelles le rapport entre la condition et ce qui implique la condition ou le conditionnel est nécessaire, bien que la condition ne soit et ne puisse être cause par rapport au conditionnel. N'oublions point qu'il s'agit ici de la cause efficiente, de celle qui donne l'être à la chose, et que souvent il serait absurde d'attribuer ce genre de causalité à des conditions, lesquelles se trouvent d'ailleurs nécessairement liées avec le conditionnel. Déplacez une colonne sur laquelle un corps s'appuie, ce corps tombera ; il y a nécessité dans l'enchaînement de la condition avec le conditionnel, c'est-à-dire entre le fait d'ôter la colonne et la chute du corps ; la proposition dans laquelle on l'exprime est vraie et nécessaire dans l'ordre naturel ; toutefois l'on ne saurait dire que le déplacement de la colonne soit la cause *efficiente* de la chute du corps.

96. Il suffit de l'enchaînement, bien qu'il soit purement occasionnel, pour que la proposition conditionnelle se puisse réaliser. Or jamais personnne n'a confondu l'occasion avec la cause.

Dans l'exemple présent, le corps ne pouvait tomber à moins qu'on ne déplaçât la colonne, et il devait nécessairement tomber dans le cas où elle serait déplacée; mais il est faux que la chute ait pour cause le déplacement de la colonne; la cause de la chute du corps est dans la pesanteur. — Supposez, en effet que le corps dont il est question soit d'une pesanteur spécifique égale à celle du fluide dans lequel il se trouve plongé, le déplacement de la colonne ne déterminera point sa chute.

97. Que si la causalité exprime un rapport nécessaire de la condition avec le conditionnel, c'en est fait des causes libres. Supposons que l'idée de causalité soit exactement exprimée dans la proposition suivante: si A existe, B doit exister; en substituant aux lettres A et B les deux termes Dieu et monde, nous aurons cette proposition: si Dieu existe, le monde doit exister. Voilà donc la création nécessaire. Mettez à la place de A et B les termes homme et actions déterminées, vous aurez : si l'homme existe, ses actions seront déterminées ; proposition qui implique la nécessité et détruit le libre arbitre.

98. On demande si le rapport de causalité serait exprimé d'une manière exacte dans une proposition conditionnelle, prise en sens inverse, l'effet étant placé comme condition et la cause comme conditionnelle (non point conditionnelle d'existence, mais de cause nécessairement supposée), c'est-à-dire dans le cas où nous établirions, au lieu de cette formule : si A existe B doit exister, la formule suivante: si B

existe A doit exister. Dans ce cas, la proposition se peut appliquer à la dépendance des créatures relativement à Dieu, et, en général, aux actions libres relativement à leurs causes, parce que l'on peut dire avec vérité: Si le monde existe, Dieu existe; s'il y a une action libre, il existe un agent libre.

99. A la première vue, il semble que le rapport de causalité se doit expliquer de cette manière; et toutefois l'on découvre bientôt que la nouvelle formule n'est pas plus exacte que la formule précédente. En effet, s'il est vrai, en général, que l'effet implique la cause, il est certain pareillement que dans un grand nombre de cas une chose en peut supposer ou même en suppose une autre, non comme un effet sa cause, mais comme une simple occasion, ou comme une condition *sine quâ non*, ce qui n'est point une véritable causalité. Admettons que le corps soutenu par la colonne soit placé de telle sorte qu'il ne puisse tomber si l'on ne déplace la colonne : nous pourrons formuler cette proposition conditionnelle: si le corps est tombé, la colonne a été déplacée; proposition vraie, bien que le déplacement de la colonne ne soit point cause efficiente de la chute du corps.

100. Dieu pourrait avoir créé le monde de telle sorte qu'il n'y eût point une véritable action de causalité entre les créatures, mais seulement une certaine correspondance entre les phénomènes. C'est l'opinion des occasionnalistes; l'*harmonie* préétablie de Leibnitz présente le même sens. Dans ce système, les monades qui constituent l'univers sont comme autant

d'horloges indépendantes les unes des autres, lesquelles marchent toutefois dans un admirable accord. Selon toutes ces hypothèses, nous pourrions formuler un nombre infini de propositions conditionnelles, exprimant la correspondance des phénomènes sans faire intervenir en aucune sorte l'idée de causalité.

101. Donc il ne faut point confondre cette idée avec l'enchaînement nécessaire. Dans sa pureté, elle n'est pas exactement exprimée par le rapport que les propositions conditionnelles manifestent, soit que l'on considère la cause ou comme condition ou comme conditionnelle. La dépendance de l'effet par rapport à la cause représente plus qu'un simple enchaînement; dire que tous les phénomènes nécessairement liés, bien que d'une manière successive et dans un ordre fixe, sont liés en vertu d'un rapport de causalité, c'est confondre toutes les idées.

CHAPITRE IX.

CONDITIONS NÉCESSAIRES ET SUFFISANTES DE LA CAUSALITÉ ABSOLUE.

102. Nous venons de voir que l'enchaînement nécessaire de deux objets ne nous autorise point à donner à ce rapport le caractère de causalité. Étudions ce qui peut constituer ce caractère.

103. Soit B objet qui commence, soit A objet *nécessaire* et *suffisant seul* à l'existence de B; le rap-

port de A avec B représente le véritable rapport d'une cause avec son effet. Ainsi le caractère complet de cause *absolue* implique deux conditions : 1° nécessité de l'être de A à l'existence de B ; 2° *suffisance* de l'être de A à l'existence de B.

Ces conditions se peuvent formuler ainsi :

Si B existe, A existe.

Par cela seul que A existe, B peut exister.

Lorsque entre deux objets il existe un rapport, lequel rend ces deux propositions vraies simultanément, le rapport qui leur donne ce caractère de vérité est un rapport de causalité absolue.

104. On voit, par l'explication qui précède, que les simples occasions perdent le caractère de cause ; en effet, on ne peut leur appliquer la seconde proposition. De deux faits occasionnellement liés, vous dites : si l'un existe l'autre doit exister, et par ainsi la première proposition se trouve réalisée ; mais vous ne pouvez dire : c'est assez que l'un existe, pour que l'autre existe pareillement. Dans ce cas la proposition deuxième ne se réalise pas. Deux hommes se sont concertés : l'un doit faire un signal, et l'autre, à ce signal, décharger une arme à feu. Dites que si le signe est fait le coup sera tiré ; mais vous ne pouvez affirmer que le signe comprenne tout ce qu'il faut pour qu'un coup de fusil soit tiré. Supposez en effet que celui qui tient l'arme à feu s'endorme, le signal pourra se répéter un grand nombre de fois sans que l'arme à feu soit déchargée.

105. De la sorte, on enlève pareillement le carac-

tère de cause à toute condition qui n'est cause qu'en tant qu'elle écarte les obstacles, *removens, prohibens.*

Ici la première proposition est applicable, non la seconde. Vous pouvez dire, d'un corps appuyé sur une colonne, lequel ne peut tomber si l'on ne déplace la colonne: si le corps est tombé, la colonne a été déplacée; mais vous ne pouvez dire que le déplacement de la colonne suffise pour déterminer la chute du corps; en effet, supposons un corps spécifiquement moins lourd que le fluide dans lequel il est plongé, ce corps ne tombera point. Il est évident qu'il faut d'autres conditions pour déterminer la chute que le déplacement de l'obstacle; à savoir la force de gravité ou une impulsion quelconque.

106. Il en est de même des phénomènes liés entre eux dans une succession de temps, d'une manière fatale et dans un ordre fixe : ils perdent le rapport de causes et effets, à moins qu'on ne leur attribue quelque propriété qui légitime l'application de ces idées. Ainsi, un ordre toujours le même autorisât-il à dire que A survenant, B doit survenir, ensuite C, puis D, et successivement, on n'en peut conclure que l'existence de A emporte ce qui *suffit* à l'existence de B, celle-ci ce qui *suffit* à l'existence de C, puisque nous supposons, en dehors de la série, une sorte de condition indispensable.

107. La première proposition; si B existe, A existe, est vraie avec rapport à une cause quelconque, nécessaire ou libre. La seconde proposition est pareillement applicable à ces deux espèces de causes.

Il faut observer avec soin que la proposition ne dit pas: si A existe B doit exister, mais seulement que l'existence de A rend *possible* l'existence de B. Si A étant posé B était pareillement posé, la cause serait nécessaire; mais si A étant posé, il n'y a de posé que ce qui suffit pour l'existence de B, la cause reste libre; l'on n'affirme point l'existence, mais la possibilité de l'existence de B.

108. Appliquons cette doctrine à la cause première. Si le monde existe, Dieu existe. Proposition vraie d'une manière absolue. Si Dieu existe, le monde existe, proposition fausse; car Dieu peut être, et le monde n'exister pas. Si Dieu existe, le monde peut exister, c'est-à-dire: l'existence de Dieu suffit pour rendre possible l'existence du monde; cette proposition est vraie, parce que la possibilité des êtres finis relève de l'être infini, lequel a le pouvoir de leur donner l'existence, s'il le veut ainsi, en vertu de sa volonté libre.

CHAPITRE X.

CAUSALITÉ SECONDAIRE.

109. En fixant, dans le chapitre qui précède, les conditions de la véritable causalité, j'ai parlé exclusivement de la causalité *absolue;* et cela en vue des considérations que je vais exposer, lesquelles roulent sur la différence qui existe entre la cause première et les causes secondes.

110. Nous avons déjà vu que l'idée pure de causa-



lité absolue se résume dans la perception de trois conditions : nécessité de l'existence d'un être à l'existence d'un autre, suffisance du premier à l'existence du second; enfin (lorsque la cause est libre) acte de volonté nécessaire à la réalisation de l'effet. Ces trois conditions se trouvent pleinement et d'une manière absolue dans la cause première; rien ne peut exister si Dieu n'existe pas; l'existence de Dieu unie à la volonté de créer, volonté libre, suffisent à l'existence d'un objet quelconque. Il est évident que la causalité ne se peut entendre de la même manière dans les choses secondes; il ne peut être vrai d'aucune d'elles que son existence soit absolument nécessaire à celle d'un autre effet, parce que Dieu pourrait avoir produit cet effet au moyen d'un autre agent secondaire ou immédiatement par lui-même; on ne peut dire que son existence seule suffira à l'existence de l'effet, puisque tout ce qui existe présuppose et exige l'existence de la cause première.

111. Ainsi donc, l'idée de causalité appliquée à Dieu diffère essentiellement de la même idée appliquée aux causes secondes : il aurait fallu s'en souvenir et ne traiter des causes secondes qu'après avoir rigoureusement défini le sens du mot *cause*. Il est certain que le rapport de l'effet avec la cause est un rapport de dépendance; mais nous avons déjà vu que ces mots dépendance; enchaînement, condition, etc., s'appliquent et se peuvent appliquer en des sens très-différents; si leur signification n'est fixée avec netteté et précision, ces questions deviennent insolubles.

112. Que faut-il donc entendre par causalité secondaire? — La réponse est facile, si nous n'avons pas oublié les observations qui précèdent. Dans l'ordre des êtres créés, A sera cause de B moyennant l'ensemble des conditions suivantes :

1° Que l'existence de A soit nécessaire à l'existence de B (dans l'ordre établi), ce qui pourra se formuler en cette proposition : si B existe, A existe ou a existé.

2° Que B et A forment une série (dans l'ordre établi), laquelle remonte jusqu'à la cause première, sans qu'il soit besoin du concours des termes d'aucune autre série.

Cette dernière condition demande peut-être quelques éclaircissements.

113. Le mouvement de ma plume relève du mouvement de ma main : véritable rapport de causalité secondaire, puisque je passe par une série de conditions indépendantes de toute autre série ; le mouvement de la plume relève du mouvement de la main ; celui de la main relève des esprits animaux (ou de telle autre cause) ; celui des esprits animaux, de ma volonté ; ma volonté relève de Dieu qui l'a créée et la conserve.

On le voit, il y a là une série de causes secondes auxquelles j'attribue le véritable caractère de causalité, autant qu'il se peut trouver dans un ordre secondaire. La cause efficiente, première parmi les causes secondes, sera ma volonté, parce que dans l'ordre secondaire ma volonté est le premier terme de la série. Le mouvement de la plume du secrétaire qui écrit sous ma dictée relève de ma volonté, non

comme d'une véritable cause efficiente, mais comme d'une occasion; en effet, vous trouverez dans le secrétaire écrivant la série de termes que je viens de développer dans l'exemple antérieur; or, dans cette série, le premier terme est la volonté de celui qui écrit; volonté que je ne puis déterminer d'une manière absolue, puisque, en tant que libre, elle se détermine elle-même. Donc la véritable causalité efficiente est dans la volonté de celui qui écrit; là se termine la série dont le premier terme n'est à ma disposition qu'en un sens impropre, c'est-à-dire en tant que l'écrivain veut.

114. Un corps A, en mouvement, choque un corps B, en repos: le mouvement du corps A détermine le mouvement du corps B; la causalité se trouvera dans tous les termes de la série, c'est-à-dire dans tous les mouvements dont les communications successives ont été nécessaires pour que le mouvement atteignît le corps B. Supposons que dans la série des communications l'on ait écarté certains obstacles, lesquels auraient empêché la communication du mouvement; ces éliminations étaient des conditions indispensables, posé l'existence des obstacles; mais ces éliminations ne sont point de véritables causes. Termes étrangers à la série des communications, elles auraient pu ne pas exister sans compromettre l'existence du mouvement. En effet, dans la supposition où il n'y aurait pas eu d'obstacles, il n'y aurait pas eu d'éliminations; et toutefois le mouvement se serait communiqué. Or, les choses ne se passent point

ainsi par rapport aux termes qui forment la série des communications ; car si nous les représentons par A, B, C, D, E, F..., le mouvement de A ne peut parvenir à F en l'absence d'un seul des corps intermédiaires qui servent à la communication.

115. Donc l'idée de causalité secondaire nous représente un enchaînement d'objets divers, lesquels forment une série qui va se terminer à la cause première, soit nécessairement, comme il arrive dans les phénomènes de la nature physique, soit au moyen d'un terme premier dans l'ordre secondaire, avec détermination propre, comme il arrive dans les choses qui relèvent de la volonté libre.

CHAPITRE XI.

ORIGINE DE L'OBSCURITÉ DES IDÉES EN CE QUI TOUCHE A LA CAUSALITÉ : EXPLICATION FONDAMENTALE.

116. On demandera peut-être de quelle nature est cet enchaînement des termes de la série, *comment* ces termes communiquent les uns avec les autres, *quelle* est la chose qu'ils se transmettent, en vertu de *quelle qualité* ils se mettent en rapport. Toutes ces questions tiennent à la confusion des idées, inépuisable fonds de malentendus et d'erreurs. Pour éviter l'écueil, n'oublions pas qu'il existe une différence essentielle entre les connaissance intuitive et discursive, entre les idées déterminées et indéterminées, intuitives et non intuitives. (Voy. Liv. IV,

chap. XI, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX, XXI, XXII.

117. Nous avons dit (chap. XXI) que l'entendement pur peut exercer ses fonctions au moyen d'idées indéterminées, c'est-à-dire représentatives de rapports généraux, sans application à aucun objet réel ou possible, jusqu'à ce que l'expérience ajoute à ces idées une qualité déterminante (*ibid.*, paragr. 135). L'idée de cause appartient aux idées indéterminées (*ibid.*, parag. 134), et par conséquent, prise dans sa généralité, elle ne peut offrir que le rapport d'être et de non-être, ou un rapport d'êtres liés entre eux en vertu d'une certaine nécessité, d'une manière tout à fait indéterminée (*ibid.*, 130). Donc l'idée de cause ne suffit point pour déterminer le caractère de l'activité elle-même et de ses moyens de communication; elle se borne à nous enseigner certaines vérités *à priori*; l'application de ces vérités aux objets dépend de l'expérience.

118. On a vu (*ibid.*, ch. XXII) que notre intuition s'arrête à ce qui suit: sensibilité passive, sensibilité active, intelligence, volonté; tout ce qui sort de cette sphère ne nous est connu que par concepts indéterminés, et partant nous sommes hors d'état d'exposer à autrui ce que nous sentons manquer à notre propre intuition. Nous allons développer cette idée en l'appliquant à la causalité.

119. Les corps exercent-ils les uns sur les autres une action véritable? Les partisans de la négative demandent *comment* un corps détermine en un autre corps un effet quelconque: *quelle est la chose* qu'il

lui transmet; quel est le *caractère* de sa qualité active. Je doute que l'on ait pu donner une réponse satisfaisante à ces diverses questions. Que fallait-il donc répondre? Le voici. Nous ne comprenons intuitivement des corps que la sensibilité passive, laquelle, en dernier résultat, n'est autre chose que l'étendue avec ses diverses modifications (*ibid.*, 139). Ces modifications sont la figure et le mouvement; l'esprit humain ne va pas au delà. Sur ce point notre intuition s'arrête à l'étendue, au mouvement, aux rapports du mouvement et de l'étendue avec notre sensibilité; c'est pourquoi il doit nous suffire d'étudier les phénomènes corporels et de les soumettre au calcul dans le cercle de cette intuition. Tout le reste dépasse nos forces.

Nous savons que le corps A se meut avec une certaine rapidité que l'on mesure par le rapport de l'espace avec le temps; dès qu'il entre en contact avec le corps B, celui-ci commence à se mouvoir dans la direction et avec la vitesse correspondantes. Il y a là succession de phénomènes dans le temps et dans l'espace; phénomènes soumis à des règles constantes et qui relèvent de l'expérience. L'intuition ne nous apprend pas autre chose sur ce point. Sortons-nous de cet ordre de faits, nous voilà dans les rapports généraux d'être et de non-être, d'être *avant* et *après*, de condition et de conditionnel, rapports qui n'expliquent en aucune sorte le caractère vrai de la causalité secondaire.

120. Lorsqu'elle traite des corps, la philosophie

doit se renfermer dans les limites de la physique proprement dite; que si elle veut s'élever dans les régions de la métaphysique, les corps disparaissent en tant que phénomènes soumis à l'observation ; il ne reste d'eux que les idées générales et indéterminées.

121. Nous sommes en quelque sorte passifs dans notre faculté de sentir, en tant que nous recevons les impressions que nous nommons sensations ; ici, notre part d'activité ne dépend point de notre libre arbitre. Portons notre main sur le feu, il nous est impossible de ne pas éprouver une sensation de chaleur. Quant à la causalité que la reproduction des sensations passées ou la production de certaines représentations sensibles nouvelles implique, en vain nous demanderait-on notre *mode* de l'exercer. C'est un fait de conscience; nous savons que ce fait existe, et qu'il existe de telle manière, nous n'allons pas plus loin.

122. Il en est de même de l'élaboration des idées. Impossible à la philosophie d'expliquer la *manière* dont s'opère cette production immanente; l'idéologie se borne à caractériser, à classer ces phénomènes ; elle expose l'ordre dans lequel ils se succèdent, confessant sur tout le reste son irrémédiable impuissance.

123. L'exercice de la volonté offre pareillement à notre intuition, ou, si l'on veut, à notre conscience une série de phénomènes sur la production desquels nous ne savons rien, au moins quant au mode. La conscience atteste la présence de ces phénomènes en nous; elle atteste la présence du principe libre de

cette activité, mais voilà tout; or, ces phénomènes se trouvent souvent liés aux mouvements de notre corps, mouvements qu'une expérience constante nous montre comme dépendants de notre volonté. De quelle manière s'enchaînent des choses si différentes? Nous l'ignorons; la philosophie ne l'expliquera jamais.

CHAPITRE XII.

CAUSALITITÉ DE PUR EMPIRE DE LA VOLONTÉ.

124. « En quoi consiste la création? comment Dieu peut-il créer de rien? Cela ne se peut comprendre. » Ainsi dit-on, ne réfléchissant point que notre esprit se heurte à la même incompréhensibilité par rapport à l'exercice de la causalité secondaire, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre incorporel. Si nous avions la connaissance intuitive de Dieu, connaissance qui sera le privilége des élus dans la gloire nous pourrions connaître aussi d'une manière intuitive le comment de la création. Mais dès aujourd'hui nous dirons, autant qu'il est possible à notre raison si faible de se former une idée de l'action du Créateur, qu'il tire les êtres du néant par la puissance de sa volonté; ce qui se trouve d'accord non-seulement avec l'enseignement religieux, mais avec ce que nous éprouvons en nous-mêmes. Dieu veut, et l'univers sort du néant; à ceux qui disent : comment le comprendre? je réponds : l'homme veut, et sa main se lève; l'homme veut, et tout son corps entre en mouvement;

le comprenez-vous? Image petite, image bien pâle, bien incomplète, mais vraie de la création : un être intelligent veut, un fait se produit. Où est le lien? Si vous ne pouvez l'expliquer dans les êtres finis, exigerez-vous que je l'explique par rapport à l'être infini? L'enchaînement qui se manifeste entre le mouvement du corps et la volonté qui commande est incompréhensible; ce qui ne nous autorise point à le nier. Donc l'incompréhensibilité de l'enchaînement qui existe entre l'apparition soudaine d'un être et la volonté toute-puissante, ne nous autorise point à nier la création; au contraire, les raisonnements ontologiques par lesquels on prouve la nécessité de ce phénomène prodigieux reçoivent une force singulière de la découverte que nous faisons en nous-mêmes d'un fait de même genre. Les dogmes chrétiens ne comprennent pas seulement des vérités de l'ordre surnaturel; ils exposent des vérités philosophiques aussi profondes qu'importantes.

125. Impossible de comprendre la causalité qui se rapporte à des effets purement possibles, à moins qu'on ne place cette causalité dans une intelligence. Une cause qui ne produit point, mais qui peut produire un effet, implique un rapport de ce qui existe avec ce qui n'existe pas; la cause existe, l'effet n'existe pas; la cause ne produit point l'effet, mais elle peut le produire; que signifie ce rapport? Un rapport sans terme, n'est-ce point une chose contradictoire? Il en est ainsi, en effet, si l'on fait abstraction de l'intelligence : seule, l'intelligence se peut rappor-

ter à ce qui n'existe point, car elle peut *penser ce qui n'existe pas*. Un corps ne peut avoir du rapport avec un corps qui n'est point; l'intelligence seule peut, à son gré, parcourir les régions de la possibilité pure.

126. La volonté participe de ce caractère de l'intelligence. Le désir se rapporte à une jouissance qui n'est pas, mais qui peut être; notre vouloir et notre non-vouloir, l'amour et la haine s'appliquent souvent à des choses purement idéales; on le sait, nous allons jusqu'à souhaiter l'impossible. Nous souhaitons recouvrer un objet que nous savons perdu pour toujours; nous voudrions la présence d'un ami malgré la distance; nous voudrions précipiter ou ralentir le temps selon nos besoins ou nos caprices.

127. Ainsi par l'intelligence et la volonté nous sommes en rapport avec ce qui n'existe pas; rapport qui ne se peut même concevoir dans un être dépourvu d'intelligence. Le résultat de ces doctrines, résultat de la plus haute importance, c'est que le commencement absolu d'un être demeure incompréhensible si la causalité n'a sa racine dans l'intelligence. Ce qui commence passe du non-être à l'être. Comment est-il possible que l'être ait produit en un *autre* être cette transition, puisque le rapport avec *un autre* être était intrinsèquement impossible, cet être n'existant pas encore? L'être intelligent peut penser à un autre être, bien que celui-ci n'existe pas; mais pour l'être inintelligent, lorsque l'*autre* être n'est point réel, il n'est d'aucune manière; partant, aucun rapport n'est possible; tous les rapports que l'on suppose étant

con tradictoires, il est absurde d'imaginer que ce qui n'es t pas commence à être.

128. Ce raisonnement prouve qu'un être intelligent préside à l'orgine des choses; raison universelle de ce qui est, sans laquelle rien ne pourrait commencer. Si quelque chose a commencé, quelque chose était de toute éternité; et ce qui a commencé était *connu* par ce qui était. Niez l'intelligence, le commencement est absurde. Imaginez, à l'origine des choses, un être privé d'intelligence, les rapport de cet être seront uniquement avec le réel; il ne peut avoir aucun rapport avec le non-existant. Comment est-il possible alors que le non-existant commence à exister par l'action de ce qui existe? Pour que le non-existant commence, il faut une raison : autrement il serait indifférent que telle chose commençât ou telle autre, ou même qu'elle commençât ou ne commencât point. Si nous ne supposons qu'il existe un être qui connaît ce qui n'existe pas et qui peut établir, pour ainsi dire, une communication avec le néant, impossible que le non-existant arrive jamais à l'être.

CHAPITRE XIII.

L'ACTIVITÉ.

129. Nous comprendrons mieux l'idée de causalité après avoir réfléchi sur les idées d'activité et d'action, et sur les idées d'inertie *ou* d'*inactivité*, et d'inaction.

130. Un être dépourvu d'intelligence, de volonté, de sensibilité, un être sans conscience d'aucune es-

pèce, lequel ne contient en lui-même aucun principe d'altération propre, rien qui puisse agir au dehors, voilà l'être absolument inactif.

Ainsi l'inactivité ou l'inertie absolue requiert les conditions suivantes : 1° absence absolue d'intelligence, de volonté, de sensibilité, et en général de tout ce qui implique conscience ; 1° absence absolue de tout principe de changement intérieur ; 3° absence absolue de tout principe de changement relativement à autrui. La réunion de ces conditions emporte l'idée d'une inactivité ou inertie absolue : l'état d'un être dans ces conditions est l'inaction absolue.

131. Un tel être, considéré en général, présente l'idée vague de chose existante ; nous le pouvons pareillement considérer en tant que substance, en ce sens qu'il n'adhère point à un autre être comme modification ou comme substratum susceptible de modifications par l'action d'un autre être.

Le seul moyen de caractériser cette idée générale et de la soumettre à notre intuition, c'est de lui adjoindre l'idée d'étendue avec laquelle nous formons en quelque sorte l'idée de matière inerte.

132. Dès que les idées d'inertie et d'inaction sont expliquées, leurs contraires, les idées d'action et d'activité, le sont pareillement.

Un être actif est celui qui contient en lui-même la raison de ses changements.

Un être est pareillement actif, qui porte en lui la raison des changements d'autres êtres.

L'être qui comprend, qui veut, qui est sensible,

en un mot qui, d'une manière ou d'une autre, a conscience, celui-là est aussi un être actif.

D'où il suit que, pour nous, l'activité peut représenter trois choses : origine de changements propres, origine de changements en autrui, conscience.

133. La première espèce d'activité ne peut convenir qu'aux êtres changeants; la seconde convient aux êtres immuables qui sont cause ; la troisième est une activité, laquelle s'applique tant aux êtres changeants qu'aux êtres immuables, abstraction faite absolument de l'idée de causalité.

134. Le rapport général que nous nommons principe de changements propres ou étrangers appartient aux idées indéterminées; ainsi la seule activité dont nous ayons l'idée intuitive est l'activité d'intelligence, de volonté, et en général de tout ce qui se rapporte aux phénomènes, lesquels exigent cette perception que nous nommons conscience.

135. Il faut considérer la conscience comme une activité et comprendre dans le même ordre les idées d'intelligence et de volonté, abstraction faite de tout rapport ou changements, soit propres, soit étrangers, à moins d'établir que de toute éternité Dieu était un être inactif, parce qu'il n'exerçait d'autre action que les actes immanents de comprendre et de vouloir.

136. Il suit de là que toute activité n'est point nécessairement transitoire; qu'il existe une activité immanente dont nous avons une connaissance intuitive dans les phénomènes de notre conscience.

137. La seule activité que nous puissions conce-

voir dans les corps, c'est un principe de changements propres ou étrangers, et il ne nous est pas donné d'en avoir une connaissance intuitive.

En effet, nous ne sommes en rapport avec les corps qu'au moyen des sens, lesquels nous offrent seulement deux ordres de faits par rapport à la nature physique : faits subjectifs, c'est-à-dire nos impressions, nommées sensations : on les attribue à l'action des corps sur nos organes ; faits objectifs, c'est-à-dire l'étendue, le mouvement et les différentes modifications que nous découvrons au moyen des sens dans les choses étendues qui se meuvent. Ni la première classe de faits ni la seconde, ne nons donnent l'idée intuitive de l'activité des êtres corporels.

Les faits subjectifs que nous nommons sensations sont immanents, c'est-à-dire se trouvent en nous et non dans les choses ; en tant que subjectifs, ils ne nous disent point ce qui est hor de nous, mais ce qui est en nous, Supposât-on que les sensations sont véritablement un effet de l'activité des corps, cette activité ne se trouve point représentée dans l'effet lui-même. Lorsque le feu réchauffe notre main, nous avons une perception intuitive de la sensation de chaleur, en tant qu'elle se trouve en nous. Dans la supposition que cette sensation soit réellement un effet de l'activité du feu, nous connaissons le rapport de notre sensation avec cette activité considérée en général et d'une manière indéterminée comme origine de notre sensation ; mais nous ne connaissons point intuitivement l'activité en elle-même, parce que celle-ci, comme telle, n'est

point représentée dans notre sensation. Il en est ainsi des faits objectifs, c'est-à-dire de l'étendue, du mouvement, de tout ce qui est conçu par nous, non comme appartenant à notre sensation, mais à l'objet même de la sensation; ces faits ne nous donnent aucune idée intuitive de l'activité des êtres corporels. Les modifications de l'étendue, à savoir les figures, le mouvement avec les accidents qui l'accompagnent, et en général, tous les phénomènes du monde corporel sont les changements et les rapports de ces changements, il ne sont point le principe même de ces rapports ou de ces changements. Le corps A en mouvement choque le corps B qui est en repos; après le choc celui-ci commence à se mouvoir. Je ne m'enquiers point si le choc de A a déterminé le mouvement de B; mais ce que je puis affirmer, c'est que nous n'avons pas l'intuition de l'activité, cause efficiente du mouvement. Que nous apprennent nos sens sur le corps A? Qu'il s'est mû avec telle ou telle vitesse jusqu'au point M où se trouvait le corps B. Que nous apprennent-ils sur le corps B? Qu'il a commencé à se mouvoir dans l'instant où le corps A est parvenu au point M. Jusqu'à présent nous n'avons que des rapports d'espace et de temps entre deux objets étendus A et B. Où donc est l'intuition de l'activité de A et de son action sur B? Elle nous manque d'une manière absolue. Nous pourrons, à l'aide du raisonnement, de l'analogie, et par des considérations d'ordre, de convenance ou autres semblables, nous pourrons, dis-je, établir avec plus ou moins de solidité que le corps A comprenait une activité, cause du

mouvement du corps B; mais nous aurons par là une idée indéterminée de l'activité; nous n'obtiendrons point une intuition de l'activité.

138. Les observations qui précèdent sont concluantes par rapport aux phénomènes physiques, quels qu'ils soient. Que l'on prenne celui qui nous semble présenter, de la manière la plus vraisemblable, une véritable activité; l'analyse nous fera toucher au doigt que notre intuition s'arrête aux simples rapports de l'étendue dans l'espace et dans le temps.

Tous les corps sont pesants; c'est un fait d'expérience. Connaissons-nous intuitivement le principe de la pesanteur? En aucune sorte. Examinons ce phénomène dans l'ordre subjectif et dans l'ordre objectif. Que trouvons-nous dans la pesanteur en tant que sentie par nous? Rien, sinon cette affection que nous nommons poids, c'est-à-dire une pression sur nos membres. Et dans la pesanteur considérée objectivement? Les corps se dirigeant vers un centre avec plus ou moins de vitesse, selon les circonstances; fait purement interne, à savoir la sensation désagréable de poids ou de pression, ou purs rapports d'objets étendus dans l'espace et dans le temps.

139. Le feu brûle les corps et les réduit en cendres. Quoi de plus propre à nous donner l'idée d'une activité? Toutefois, pouvons-nous dire que nous connaissions intuitivement cette activité? D'aucune sorte. Dans l'ordre subjectif nous avons la sensation douloureuse de brûlure, laquelle en soi est un phénomène purement interne; dans l'ordre objectif, désorgani-

sation des corps brûlés, c'est-à-dire changements dans le volume, la figure, la couleur et les autres qualités en rapport avec nos sens: cela nous donne peut-être certains effets de l'activité, mais non l'activité elle-même.

140. La lumière, en se réfléchissant sur un objet, vient frapper nos yeux et peint sur la rétine l'objet dans lequel elle se réfléchit. Avons-nous l'intuition de l'activité de la lumière? En aucune sorte. Dans l'ordre subjectif, je constate la sensation que l'on appelle *voir*; dans l'ordre objectif, la forme, la figure et les autres rapports de l'objet dans l'espace; que si je veux considérer la lumière en elle-même, je me trouve en présence d'un fluide dont les rayons prennent telle direction, en vertu de lois déterminées, mais je n'ai pas la connaissance intuitive de l'activité de la lumière. J'ai besoin de me prouver l'activité par des raisonnements qui dépassent la portée de notre intuition.

141. Les quatre intuitions suivantes : sensibilité passive, sensibilité active, intelligence et volonté (Liv. IV, ch. XXII), se réduisent à deux : étendue et conscience; en comprenant dans l'étendue toutes les modifications qu'elle comporte, et dans la conscience tous les phénomènes internes appartenant à l'être sensitif ou intellectuel, en tant que ces phénomènes se trouvent dans ce fond commun qui se nomme conscience. Ainsi nous connaissons d'une manière intuitive deux modes d'être : la conscience et l'étendue; la conscience a son siége en nous-mêmes, c'est

un fait subjectif; l'étendue est hors de nous, elle est attestée par les sensations, en particulier par les sensations de la vue et du toucher.

142. La classification de ces deux intuitions nous aidera merveilleusement à distinguer ce qui est actif de ce qui est inerte. La conscience nous offre un type d'activité véritable; l'étendue, en tant qu'étendue, un type de véritable inertie; l'idée conscience révèle l'idée d'une activité, indépendamment de toute autre chose. Il n'en est point ainsi de l'étendue; l'étendue nous apparaît comme pouvant subir de nombreuses modifications sans être le principe d'aucune de ces modifications; pour avoir l'idée d'une activité corporelle, il nous faut sortir de l'idée pure d'étendue et invoquer en général un principe de changement; ce qui n'a rien à voir avec l'intuition de l'étendue.

143. Ainsi l'activité de la conscience est la seule activité dont nous ayons une connaissance intuitive; nous n'avons qu'une idée vague des activités corporelles. Les mots action, réaction, force, résistance, impulsion, expriment des rapports indéterminés, lesquels ne représentent rien de fixe, sinon dans leurs effets. Les mécaniciens apprécient et distinguent les forces par des lignes ou par des nombres, c'est-à-dire par le résultat soumis au calcul. Newton lui-même, en établissant le système de l'attraction universelle, confesse son ignorance sur la cause immédiate du phénomène, et se borne à constater les lois auxquelles les mouvements des corps sont soumis.

144. Dans les êtres changeants, l'activité se présente à nous comme un principe de transformations pour l'individu lui-même ou pour les objets extérieurs, c'est-à-dire comme une surabondance d'être qui va se développant, et qui se perfectionne en proportion de son développement. L'esprit humain nous en fournit un exemple. L'enfant qui vient de naître reçoit, d'une manière confuse, les impressions de tout ce qui l'entoure. La répétition de ces impressions développe son activité; ce qui était obscur s'éclaircit, ce qui était confus se coordonne, ce qui était faible se fortifie; la comparaison commence, la réflexion grandit, et cet être inintelligent et presque insensible s'élève, se perfectionne; il devient *l'homme*, et son génie étonne le monde. Les matériaux lui sont venus du dehors; mais à quoi auraient-ils servi si ce vivant foyer d'activité que l'on appelle l'âme ne les eût transformés et n'eût tiré d'eux des produits neufs et parfaits? La nature présente les mêmes phénomènes à la brute grossière et à Newton; or, ce qui, pour la brute, ne sort pas de la sphère des sensations, devient, pour le penseur, le point de départ des plus sublimes et des plus merveilleuses théories.

145. L'être actif implique virtuellement les perfections qu'il doit acquérir; un germe imperceptible contient l'arbre géant; le développement du germe tient à des circonstances de terrain et de climat; mais l'être inactif ne se peut rien donner; il est dans un état et il y reste jusqu'à ce qu'un agent change cet état; et alors il reste dans l'état nouveau jusqu'à ce

qu'une activité nouvelle, venue du dehors, le lui enlève et lui en communique un autre.

146. L'activité est un principe de déterminations propres ou étrangères : ce principe peut agir de deux manières : avec ou sans intelligence. L'être actif est-il intelligent, son inclination vers le connu se nomme volonté. Cette inclination se porte vers l'objet, nécessairement ou librement ; dans le premier cas, elle est spontanéité nécessaire ; dans le second, spontanéité libre. Donc, il n'y a point liberté par cela seul qu'il n'y a point contrainte ; il faut encore qu'il y ait absence de toute nécessité même spontanée ; la volonté a dû pouvoir désirer ou ne point désirer l'objet ; enlevez cette condition, vous détruirez le libre arbitre.

147. Il est a remarquer que notre intuition extérieure se rapporte uniquement à ce qui est inactif, à l'étendue ; et notre intuition intérieure à ce qui est actif, à la conscience. Au moyen de la première, nous avons connaissance d'un substratum de changement, puisque les changements semblent s'opérer dans l'étendue.

Par la seconde, ce ne sont point les sujets que nous connaissons intuitivement, mais les changements eux-mêmes. L'unité du sujet de ces changements nous est donnée par le raisonnement. Mais nous ne voyons point cette unité d'une manière intuitive. (Liv. IX, chap. VI, VII, IX, XI.)

L'étendue en tant qu'étendue se présente à nous comme simplement passive : la conscience en tant que conscience est toujours active ; car dans les circon-

stances même où elle nous semble plus particulièrement passive, comme dans les sensations, elle implique activité; c'est par elle que le sujet se rend compte à lui-même, tant explicitement qu'implicitement, de l'affection éprouvée.

CHAPITRE XIV.

L'ACTIVITÉ CORPORELLE EST-ELLE POSSIBLE?

—

148. Les bornes de notre connaissance intuitive par rapport à la causalité et à l'activité une fois posées, toute objection sur la causalité secondaire s'étayant de la confusion qui règne entre les idées intuitives et les ideés indéterminées s'évanouit. Mais il reste encore à examiner s'il existe de véritables causes secondes, c'est-à-dire s'il se trouve réellement dans les êtres finis un principe de modifications propres ou étrangères. Un certain nombre de philosophes, parmi lesquels Malebranche, ont refusé aux causes secondes toute efficacité; ils en font de simples occasions. L'auteur de la *Recherche de la Vérité* ose soutenir que non-seulement la causalité secondaire n'existe pas, mais qu'elle est impossible.

149. Deux espèces d'êtres se présentent à nous dans l'univers: les êtres immatériels et les êtres corporels. Il convient d'examiner séparément les difficultés particulières qu'on élève à leur sujet. Commençons par le mode des corps. On dit que la matière

est incapable de toute activité; qu'indifférente par essence, elle se prête à toute espèce de modifications. Je ne sais sur quoi se fonde cette proposition si générale, et ne saurais voir comment il est possible de l'appuyer, soit sur la raison, soit sur l'expérience.

150. Pour soutenir que la matière est incapable de toute activité, il faudrait connaître son essence même; or cette connaissance nous manque. De quel droit nier la possibilité d'un attribut, lorsqu'on ignore la nature de l'objet auquel il doit appartenir, ou que du moins aucune de ses propriétés connues n'autorise cette négation? Il est vrai que nous refusons à la matière la possibilité de penser ou même de sentir; mais cette négation n'est légitime que parce que ce que nous savons de la matière suffit pour montrer cette impossibilité. Dans la matière, quelle que soit son essence intime, il y a des parties, et par conséquent multiplicité; or les faits de conscience requièrent l'unité et la simplicité de l'être. (Liv. IX.)

Il en est autrement quant à l'activité. Celle-ci ne nous offre point l'idée intuitive de conscience; elle nous présente seulement le concept vague d'un principe de modifications propres ou étrangères; ce qui n'est point contradictoire avec l'idée de multiplicité. Supposons qu'il existe dans les corps qui se meuvent une véritable activité, laquelle détermine le mouvement dans les autres corps; cette activité est distribuée dans les différentes parties du corps; au moment du choc, les parties de ce corps déterminent à leur tour le mouvement dans les parties d'un autre

corps avec lesquelles elles sont en contact. Qu'y a-t-il là de contradictoire?

151. Donc l'examen *à priori* de la question, ou l'examen de l'idée de corps, ne fournit aucune raison pour refuser au corps la possibilité d'être actif. Il est vrai que l'étendue des corps, en tant qu'étendue, nous apparaît comme une chose morte, indifférente à toute forme et à tout mouvement; que nous n'y découvrons aucun principe d'activité (chap. XIII); mais pour tirer une conclusion de ce fait, il nous faut supposer que l'essence des corps est l'étendue elle-même; que l'étendue se révèle à nos sens dans toutes ses propriétés, et qu'elle ne renferme aucun principe actif. La première opinion manque de fondements; et la seconde est à jamais indémontrable; elle échappe à toute observation et ne peut être l'objet d'investigations *à priori*.

152. Comment prouver que l'essence des corps consiste dans l'étendue? (Liv. III.) L'étendue est un fait d'expérience; toute chose corporelle s'offre à nous sous cette forme. C'est tout ce que nous savons; au delà, nos affirmations manquent de fondement; nous substituons à la réalité un jeu de l'imagination. L'essence d'une chose est ce qui constitue son être, son fond intime, la racine de ses propriétés. Qui nous a dit que nous connaissions ce fond, cette racine dans les objets corporels? Il est vrai que nous ne sentons rien qui ne soit étendu; il est encore vrai que nous ne concevons point ce que serait un corps privé d'étendue; donc l'étendue est la seule forme sous laquelle

les corps se présentent à nos sens, la forme nécessaire pour affecter notre sensibilité. Voilà ce qu'on peut conclure, mais non que la forme soit l'essence même de la chose, ou qu'il ne se trouve point dans la chose un je ne sais quoi de plus intime où la forme même ait sa racine.

153. Si l'étendue telle qu'elle s'offre à nous constituait l'essence des corps, il y aurait égalité entre l'essence et l'étendue; les essences des corps se pourraient mesurer. Deux globes égaux en diamètre seraient deux corps essentiellement égaux; or ici l'expérience et le sens commun protestent. On nous dira que la dimension pure, en tant que commensurable, ne suffit point pour constituer l'égalité des essences, mais que l'étendue des deux corps doit être de même nature. Demandons alors ce que signifie cette expression. Si le mot *nature* n'est point dépourvu de sens, il devra signifier une chose distincte de l'étendue, en tant que soumise à notre sensibilité. Dans ce cas, je raisonne ainsi : pour diversifier les essences des corps, l'on suppose un je ne sais quoi distinct de l'étendue, en tant que sujette à l'intuition sensible; pourquoi ne point supposer un je ne sais quoi capable d'activité, offrant à notre intelligence une idée accessoire, laquelle vivifie, pour ainsi dire, le fond mort de l'étendue, considérée simplement comme objet des idées géométriques.

154. L'inaction absolue ne tombe point sous nos sens, et partant, elle se dérobe à notre expérience. L'action, ou l'activité en exercice, voilà ce qui est du

ressort de l'expérience, non l'inaction, ou l'état d'une chose inactive.

CHAPITRE XV.

CONJECTURES SUR L'EXISTENCE DE L'ACTIVITÉ CORPORELLE.

155. Loin que l'expérience nous autorise à conclure en faveur de l'inertie absolue des corps, elle nous incline à croire qu'ils sont doués d'activité. Nous n'avons l'intuition sensible d'aucune activité corporelle, j'en conviens; mais les corps nous présentent une série continue de changements, un ordre fixe dans leurs phénomènes. Or si la conscience de leurs rapports dans l'espace et dans le temps, et leur succession constante, prouvent quelque chose en faveur d'une action réciproquement exercée, nous sommes forcés d'admettre en eux une véritable activité. Cette raison, quel qu'en soit le poids dans l'ordre métaphysique, a suffi dans tous les temps pour convaincre la généralité des hommes; donc refuser aux corps l'activité, c'est aller contre le sens commun.

156. Tout, dans nos rapports avec le monde matériel, nous porte à croire à l'activité des corps. Quelle que soit notre ignorance sur la manière dont nos sensations sont produites, il est certain que nous les éprouvons en présence des corps, il est certain qu'elles leur sont unies par des rapports d'espace et de temps dans un ordre permanent et fixe, de telle sorte que

nous pouvons prévoir en toute sûreté la sensation qui se doit produire dans nos organes au contact de tel ou tel corps. Principe de changements envers d'autres êtres; voilà l'idée d'activité. Les corps produisent constamment en nous ces changements d'une manière apparente ou réelle. L'exercice des facultés sensitives implique une communication avec les êtres corporels; dans cette communication, l'être sensitif reçoit des corps une multitude d'impressions qui le soumettent à des modifications incessantes.

157. L'expérience nous enseigne, dit-on, que les corps sont indifférents au repos ou au mouvement, et dans certains traités de physique l'on établit comme des proposition incontestables, que les corps en repos resteraient éternellement immobiles s'ils n'étaient déterminés au mouvement, et que les corps en mouvement continueraient leur mouvement durant l'éternité, en ligne droite et avec la vitesse reçue dans l'impulsion première. J'ignore comment l'on a pu vérifier ces propositions par l'expérience, et je crois pouvoir avancer qu'elle semble indiquer tout le contraire.

158. Où trouva-t-on jamais un corps indifférent au mouvement ou au repos? Tous les corps manifestent une tendance au mouvement, du moins au mouvement de gravitation vers le centre de la terre. Les corps célestes que nous avons pu observer sont tous en mouvement; le calcul, d'accord avec l'expérience, nous les montre soumis à l'attraction universelle. Où donc est-elle cette indifférence au repos ou au mouvement, appuyée sur l'expérience? Il serait, certes,

plus vrai de dire que l'expérience constate, dans les corps, une tendance générale au mouvement.

159. On objectera peut-être que cette tendance au mouvement n'appartient point aux corps, et qu'elle tient à une loi du Créateur. A la bonne heure; mais que l'on ne dise point que l'expérience nous montre les corps indifférents au mouvement ou au repos. Expliquez, s'il est possible, le mouvement sans activité, niez l'activité, malgré les apparences *expérimentales* qui l'affirment; mais gardez-vous de dire que ces apparences prouvent absence de toute activité.

160. Si je pose un corps sur ma table, il y reste en repos; je l'y rencontre le jour suivant, je l'y rencontrerai pendant un grand nombre d'années. Toutefois ce corps est loin d'être indifférent au mouvement ou au repos; il est en repos, disons-nous: oui; mais il exerce continuellement son activité par un mouvement de pression sur la table qui le soutient. Cette action est incessante. Essayez, en quelque instant que ce soit, de soulever ce corps, il vous résiste; écartez la table, ce corps tombe; placez-le sur votre main, il pèse sur votre main; il change la forme des corps mous sur lesquels il s'appuie.

161. Dire que l'attraction du centre de la terre agit sur les corps, ce n'est rien prouver contre l'activité des corps, au contraire. En effet, ce centre étant un autre corps, nous ôtons l'activité à l'un pour le donner à l'autre. De plus, selon toutes les observations, l'attraction est réciproque, et partant là force attractive est répartie dans tous les corps.

162. Loin de nous apparaître comme une masse inerte, le monde corporel développe à nos regards une activité d'une puissance prodigieuse. La masse des corps qui se meuvent dans les espaces est colossale; colossale, l'orbite qu'ils décrivent; colossale, la vitesse de leurs circonvolutions; colossale, au moins en apparence, l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres, à travers des distances incommensurables! Où donc est le défaut d'activité constaté par l'expérience? Des torrents de lumière inondent les espaces en produisant dans les êtres sensitifs les admirables phénomènes de la vision; des torrents de calorique s'épandent dans toutes les directions et y font circuler le mouvement et la vie. Où donc est-il le défaut d'activité si bien constaté par l'expérience? La végétation qui couvre notre globe, les phénomènes de la vie que nous expérimentons en nous-mêmes et dans la multitude des animaux qui nous entourent, n'exigent-ils pas un mouvement continuel de la matière, un flux et reflux d'actions et de réactions des corps les uns sur les autres, en réalité ou en apparence? Les phénomènes de l'électricité, du magnétisme, du galvanisme, que sont-ils autre chose que des principes d'action? Où donc est l'indifférence pour le mouvement ou le repos? Les idées d'activité, de force, d'impulsion, ne nous ont pas été suggérées seulement par notre activité interne, mais aussi par l'expérience du monde physique qui, sous des lois constantes, déroule à nos yeux une continuelle variété de scènes magnifiques dont le principe fait pressentir

un fonds d'activité dépassant tout calcul humain.

163. Donc l'opinion qui fait appel à l'expérience pour combattre l'existence d'une causalité corporelle, est sans fondement ; ceux-là seuls sont d'accord avec l'expérience qui reconnaissent dans les corps une activité véritable. En constatant les limites de notre intuition par rapport à la causalité et à l'activité en elles-mêmes (chap. XI et XIII), j'ai dit ma pensée tout entière. Non, je ne crois point qu'il soit possible de démontrer par la métaphysique l'existence de l'activité dans le monde matériel ; mais je ne puis m'empêcher de le dire : si le rapport constant des phénomènes dans l'espace et dans le temps, si leur succession invariable prouvent quelque chose en faveur de la causalité, il faut incliner vers cette opinion qu'il y a dans les corps une activité véritable ; que dans un ordre secondaire, certains corps rendent raison des changements qui surviennent en d'autres ; que partant il existe dans le monde corporel un enchaînement de causes secondes qui remonte jusqu'à une cause première, source et raison de tout.

CHAPITRE XVI.

DE LA CAUSALITÉ INTERNE.

164. La conscience atteste l'existence, en nous, d'une faculté, laquelle produit certains phénomènes internes. Concentrons notre attention au moyen d'un



acte libre de la volonté; l'image et la pensée naissent aussitôt. Les œuvres d'imagination prouvent invinciblement notre activité interne. Les sensations fournissent les matériaux, mais l'imagination les met en œuvre; l'imagination, c'est-à-dire nous-mêmes. Certes, si l'homme est dépourvu d'activité, il est le jouet de la nature; pourquoi nous montre-t-elle à nous-mêmes comme des êtres essentiellement actifs?

Nos souvenirs sont à eux seuls une preuve de notre activité. Nous voulons, et l'imagination excitée remet sous nos yeux, dans leurs moindres détails, les pays que nous avons visités. Ces images existaient déjà, dira-t-on peut-être, il ne s'agissait que de les réveiller; mais au moins n'existaient-elles point en acte, puisque nous n'en avions pas une conscience actuelle, et que pour obtenir leur réapparition il a été besoin en même temps qu'il *a suffi* d'un ordre de la volonté. Ce quelque chose qui a été ajouté à leur état habituel est le produit de notre volonté en nous.

Le mode de production nous est inconnu, j'en conviens; mais la conscience atteste que la production relève immédiatement d'un acte de notre volonté. Il en est de même de tous les souvenirs; si nous ne pouvons les évoquer à notre gré, cela prouve seulement que nos facultés actives ont certaines limites, qu'elles sont soumises à certaines conditions dont elles ne peuvent s'affranchir.

165. Mais laissons les souvenirs; qui ne sait comment nos idées s'élaborent dans la méditation? Après de longues heures de réflexion sur un objet, nos idées

sont-elles les mêmes qu'au début? Nous n'avons appelé à notre aide aucun secours extérieur; et cependant, par la seule force de la réflexion, nos idées se sont dégagées claires et distinctes du sein de la confusion ; on a beau dire que les idées nouvelles sont le résultat d'autres idées qui se trouvaient déjà dans notre esprit ; par là on n'infirme en rien l'existence d'une véritable activité dans l'entendement, parce que ce résultat, quelle qu'en soit l'origine, est toujours une chose nouvelle : il s'est produit dans l'âme un nouvel état; d'une ignorance entière ou d'une connaissance confuse, l'âme passe à une connaissance parfaite. Le rapport de la sous-sécante à la sécante, et de la sous-tangente à la tangente dans une courbe sont des idées géométriques à la portée des esprits les plus ordinaires; il en est ainsi de la ressemblance des triangles que l'on imagine afin de comparer les lignes entre elles, ou de l'approximation successive de la sous-sécante et de la sous-tangente. Mais qu'il y a loin de là au calcul infinitésimal! Eh quoi! les génies qui ont franchi cette distance n'ont rien pensé de nouveau, parce qu'ils avaient en eux les éléments dont la combinaison produit cette théorie!

166. Il n'est point de phénomène où l'activité productive paraisse avec plus de clarté que dans les actes de la volonté libre. A quoi se réduit la liberté, si l'âme ne produit point ses volitions? Admettez qu'elles sont produites dans l'âme par un autre être, que l'âme n'en est que le sujet, la liberté n'a pas de sens. Il est contradictoire d'accorder la liberté de

l'âme et de nier en même temps qu'elle soit le principe de ses déterminations.

167. L'intelligence, la sensibilité et en général tout phénomène qui implique conscience, relèvent d'une force active; et c'est dans ce sens, comme je l'ai expliqué, que nous avons l'intuition de notre activité interne (chap. XII). Si entendre, vouloir, avoir conscience de ce qu'on sent ne sont point des *actions*, je ne sais où trouver le type d'une véritable action. Percevoir une chose, la vouloir, l'acte impératif de la volonté qui me pousse à rechercher les moyens d'atteindre le but souhaité; voilà indubitablement des actions; l'action est l'exercice de l'activité. L'idée de la vie est l'expression de l'activité au plus haut degré de perfection; et parmi les phénomènes vitaux, les plus parfaits sont ceux qui impliquent conscience. Ou ces phénomènes sont des actions, ou nous ne savons ni ce qu'est l'action ni ce qu'est l'activité. Bien que nous n'avons aucune idée du *mode* de la production, nous avons conscience de cette production; nous avons l'intuition de l'action en elle-même. Lorsque nous voyons le mouvement d'un corps, nous voyons une modification passive; mais lorsque nous expérimentons en nous des phénomènes de conscience, nous voyons une action; partant nous avons l'intuition de notre activité en exercice.

168. Mais si les phénomènes internes sont véritablement des actions, comment se fait-il qu'ils échappent si souvent à l'empire de notre volonté? Nous souffrons malgré nous; nous pensons malgré nous;

il y a des pensées si subites, si spontanées, qu'elles paraissent plutôt des inspirations que le fruit de notre travail. Dans ce cas, où est l'activité? Ne devrions-nous pas dire que ces phénomènes sont purement passifs?

169. Cette objection, si concluante en apparence, ne prouve rien contre l'activité interne. D'abord on pourrait répondre que la *passivité* de l'âme en certains cas n'implique point dans tous les cas un état passif, et que, pour affirmer l'existence de l'activité interne, il nous suffit que cette activité produise certains phénomènes. Mais il n'est pas vrai que l'âme reste, en aucun cas, exclusivement passive; un examen plus approfondi va nous montrer l'âme en plein exercice de son activité.

Certains phénomènes se produisent en nous sans le secours de notre volonté, ou même en dépit d'elle; voilà, si je ne me trompe, la difficulté. Donc il existe en notre âme certaines fonctions qui ne relèvent point du libre arbitre; seule conclusion que l'on puisse tirer de ce fait; car rien ne nous force à croire que ces fonctions ne soient point actives. Ainsi plus de difficulté. — Il se produit en nous des phénomènes que nous n'avons voulus ni avant ni après leur apparition; je l'accorde. Donc, il est des phénomènes durant lesquels notre âme demeure purement passive; je le nie. La conséquence n'est pas légitime. On peut seulement inférer qu'il se produit dans notre âme certains phénomènes en dehors de notre volonté.

Voyez ce qui se passe à l'égard de notre corps; certaines de ses fonctions échappent à notre libre arbitre; par exemple, la circulation du sang, la respiration, la digestion, l'assimilation des aliments, la transpiration, etc. Mais d'autres fonctions organiques prennent leur mot d'ordre de la volonté : manger, marcher, et en général tout ce qui a rapport au mouvement et à la disposition des membres. Pourquoi donc l'âme n'aurait-elle point des facultés actives se développant et produisant divers phénomènes indépendamment de la volonté?

Je crois cette solution sans réplique. Toutefois, je me propose de la fortifier à l'aide de quelques observations sur le caractère des phénomènes durant lesquels l'on suppose que notre âme est simplement passive.

170. L'objection met en avant certaines sensations douloureuses d'où l'activité semble être absente. Qui pourrait affirmer qu'un homme dont les chairs fument sous un fer brûlant soit actif dans ce qu'il éprouve? N'est-il pas plus exact de dire que l'âme est alors purement passive, et dans l'état d'un corps sous la pression d'un autre corps? En pareil cas, l'activité, si activité il y a, n'est que réaction contre une sensation douloureuse. Il est vrai, la volonté libre de celui qui souffre ne maîtrise pas les sensations douloureuses; sa liberté lutte contre cette sensation. Mais, dans le seul fait de sentir, il n'en faut pas moins reconnaître une véritable activité. Rien de plus incontestable que le développement de certaines facultés ac-

tives en dehors de notre libre arbitre. Quoi de plus actif que les passions violentes? Et cependant bien des fois il nous est impossible de ne pas les subir; ce n'est pas trop de toute la puissance de la volonté libre pour les contenir dans les limites de la raison.

171. La sensation en elle-même ne peut être tout à fait passive; ceux qui prétendent le contraire montrent qu'ils n'ont jamais médité sur les faits de conscience. Ces faits sont essentiellement individuels, et par conséquent absolument incommunicables. Vous pouvez être affecté d'une douleur égale ou même semblable à la mienne, mais vous ne pouvez éprouver la même douleur *numériquement* considérée, parce que ma douleur est tellement à moi que, cessant d'être à moi, elle cesse d'être. Donc la douleur ne peut m'être communiquée comme entité individuelle; le seul moyen de la produire en moi, c'est de mettre en jeu ma force sensitive.

Concluons de là que les sensations ne sont point des faits purement passifs. La modification passive est *reçue* tout entière; le sujet patient *n'agit pas*. Du moment que le sujet possède en lui un principe de modifications propres, il n'est point purement passif. La sensation ne peut être *reçue* tout entière: elle doit *naître* dans le sujet sensitif, en vertu de telle influence, dans telle occasion; mais le sujet qui l'éprouve doit posséder un principe d'expérience propre, sans quoi la vie n'est point en lui, il ne peut sentir.

172. L'objection pose les sensations douloureuses comme si leur nécessité était une exception à la règle

générale. Pourquoi cette exception? Toutes les sensations agréables ou désagréables sont également nécessaires, pourvu que nos facultés puissent se développer librement. L'on applique sur ma main un charbon ardent, l'on met devant mes yeux un tableau; même nécessité dans le phénomène de la douleur que dans le phénomène de la vision.

173. La spontanéité des phénomènes internes, dans l'ordre pur ou intellectuel, dans l'ordre d'imagination ou de sentiment, confirme l'existence d'une activité indépendante du libre arbitre, et n'indique en aucune façon la passivité pure de ces phénomènes.

Constatons ici une circonstance importante ; c'est qu'aux phénomènes de l'organisation se trouve lié l'exercice des fonctions de l'âme. Il est d'expérience que, selon la disposition des organes, l'esprit sent avec plus ou moins d'activité; et l'on sait que certaines liqueurs généreuses ont une vertu d'inspiration.

La fièvre exalte l'imagination ou l'abat; elle décuple les forces ou les jette dans une stupeur où l'intelligence s'éteint. Ces phénomènes à leur plus haut degré, comme dans une violente perturbation des fonctions organiques, offrent plus de prise à l'observation : mais cela même est un indice qu'avant d'arriver à l'extrémité, il y a une échelle immense à parcourir ; et peut-être que des phénomènes dont l'apparition spontanée nous semble inexplicable relèvent de certaines conditions inconnues auxquelles notre organisme est assujetti. Quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur l'égalité ou l'inégalité des âmes dans

l'humanité, personne ne met en doute l'influence de l'organisme sur le talent et le caractère.

D'où il suit que la spontanéité de l'âme, qui, de nos jours, a préoccupé tant de philosophes, est un phénomène généralement connu, lequel ne détruit point l'activité interne, et ne nous enseigne rien sur le caractère de cette activité.

Il est indubitable qu'il se produit dans notre âme certains phénomènes qui ne sont pas du ressort du libre arbitre; mais il est indubitable aussi que leur apparition est inattendue et subite, parce que les conditions organiques desquelles ils relèvent sont pour nous un mystère. L'on peut assimiler cet ordre de faits aux phénomènes psychologiques produits par certains états morbides. La sensation est-elle autre chose que l'apparition instantanée d'un phénomène dans notre âme, à la suite d'une modification dans l'état des organes?

174. Je n'entends point par là que les pensées spontanées, et en général tous les phénomènes dont notre âme devient subitement le théâtre, sans préparation connue, naissent des affections organiques : j'ai voulu seulement rappeler un fait physiologique et psychologique, dont l'oubli peut ouvrir la porte à des divagations inutiles ou dangereuses. Interrogez sur ce point les œuvres récentes de certains philosophes; leur but est de préparer des arguments en faveur de cette doctrine: que la raison individuelle n'est qu'un phénomène de la raison universelle et absolue; que les inspirations, et en général tous les phénomènes

spontanés étrangers à l'action du libre arbitre, ne sont autre chose que des apparitions à elle-même de la raison absolue dans la raison humaine ; que notre prétendu *moi* est une modification de l'être absolu ; enfin, que la personnalité de notre être n'est qu'une phase de la raison absolue et impersonnelle.

175. Ce que l'on nomme la spontanéité, l'intuition des premiers temps, ne saurait être, aux yeux d'une saine critique et de la raison, que l'enseignement primitif de Dieu à l'homme. Les arguties des philosophes modernes ne sont qu'une répétition déguisée des raisonnements perfides de l'incrédulité à toutes les époques. Déplorable abus du talent qui profane ainsi les dons qu'il a reçus.

Qu'on lise attentivement les écrits auxquels nous faisons allusion ; qu'on les dépouille de quelques phrases sonores ou énigmatiques ; on n'y trouvera rien que n'aient déjà dit, à leur manière, Lucrèce et Voltaire.

CHAPITRE XVII.

ÉCLAIRCISSEMENT SUR LA SPONTANÉITÉ.

---

176. Le phénomène de la spontanéité est un thème facile qui se prête à de brillantes divagations. Génie des poëtes, génie des artistes, génie des grands capitaines de tous les siècles ; temps fabuleux, temps héroïques ; mysticisme, religions ; certains philosophes ont tout fait entrer dans cette questien de la sponta-

néité. Mais, disons-le, les boutades plus ou moins éloquentes qu'ils nous ont laissées prouvent peu en philosophie; phrases sonores, mais vides, qui n'enseignent rien, qui ne disent rien.

Après tout, à quoi se réduit cette spontanéité, cette inspiration dont on fait tant de bruit? Pour fixer nos idées, constatons et classons les faits.

177. La raison proprement dite ne se développe point dans les intelligences sans contact avec d'autres intelligences. Les spectacles de la nature sont insuffisants pour la réveiller. La stupidité des petits enfants qu'on a rencontrés dans les bois, le peu d'intelligence des sourds-muets appuient cette vérité d'un témoignage irrécusable.

178. Un esprit en communication avec d'autres esprits subit un développement en partie spontané et direct, en partie laborieux et réfléchi. Voici un fait d'expérience: la spontanéité du développement des esprits est en proportion de leurs qualités.

179. Les idées qui nous frappent à l'improviste et qui nous semblent spontanées ne sont bien souvent que des réminiscences plus ou moins fidèles de ce que nous avons lu, ou entendu, ou médité; partant elles dérivent d'un fait *préparatoire* que nous avons oublié. Le génie se perfectionne par le travail.

180. L'organisation physique joue un grand rôle dans le développement des facultés de l'âme; c'est pourquoi nous pouvons dire que la spontanéité de certaines phénomènes internes est attachée à certaines modifications de l'organisme.

181. Rien n'empêche d'admettre *philosophiquement* une communication *immédiate* de notre esprit avec un esprit supérieur, et par suite de placer dans l'influence directe de cet esprit supérieur sur le nôtre l'origine de certains phénomènes spontanés.

182. Il n'y a point eu dans le genre humain, à son berceau, de développement spontané indépendant de l'action du Créateur. La philosophie nous fait toucher au doigt la nécessité d'un enseignement primitif sans lequel l'esprit humain n'aurait pu sortir de l'abrutissement. Nous allons éclaircir cette dernière observation.

183. La religion atteste que le genre humain a reçu, dans la personne du premier homme, une instruction primitive donnée par Dieu même. La raison et l'expérience confirment hautement ce témoignage.

Notre esprit contient d'innombrables germes; mais ces germes demandent une cause extérieure, laquelle doit provoquer leur développement. Que serait un homme entièrement seul dès son enfance? Pierre précieuse enveloppée d'une terre grossière qui voilerait son éclat.

La parole ne produit point et ne peut produire l'idée; la raison des idées n'est point dans le langage, la raison du langage est dans les idées. La parole est un insigne, ce qui ne se conçoit point n'a pas de signe; mais le signe de la parole est un instrument merveilleux.

La parole est à l'entendement ce que les roues sont à la puissance motrice d'une machine. La puis-

sance donne le mouvement, mais sans les roues la machine resterait immobile. Otez la parole, le mouvement ne cesse point dans l'intelligence ; mais il est bien lent, bien imparfait et bien lourd.

184. La Bible nous présente l'homme doué de la parole dès l'instant de la création. Donc Dieu a été le révélateur du langage; fait admirable que la raison confirme. L'homme, en effet, ne peut inventer la parole. Cette invention est l'invention par excellence, et l'on veut l'attribuer à des hommes stupides comme le sont tous ceux à qui la parole manque! Il serait beaucoup moins étrange qu'un Hottentot inventât le calcul infinitésimal.

185. L'homme le moins cultivé, s'il sait une langue, possède un merveilleux trésor d'idées. La conversation la plus simple met à contribution des idées de l'ordre physique, métaphysique et moral. Prenons, par exemple, la phrase suivante dont le sens peut être saisi par les plus humbles esprits, « Je n'ai pas voulu poursuivre plus loin une bête fauve, dans la crainte que l'animal irrité ne me blessât. » Cette phrase comprend les idées qui suivent : idées de temps, d'acte de la volonté, d'action, de continuité, d'espace, de causalité, d'analogie, de fin et de moralité.

Temps passé : — je n'*ai pas*.
Acte de la volonté : — *voulu*.
Action : — *poursuivre*.
Continuité : — *plus*.
Espace : — *loin*.
Analogie : — *irrité*.

En effet, de l'irritation observée en d'autres cas, l'on infère l'irritation du cas présent, irritation dont on peut d'ailleurs d'autant mieux apprécier les signes qu'on a subi soi-même des vexations importunes.

Motif et fin : dans *la crainte que l'animal irrité*, etc.

Causalité : ne *me blessât.*

Moralité : *ne point faire de mal à autrui.*

186. La science a découvert l'affinité des langues en les étudiant dans les grands centres de civilisation : les langues des sauvages ne sont point des éléments, mais des débris. Ce n'est point le bégayement de l'enfance, mais le jargon bizarre de la dégradation et de l'ivresse.

187. La parole ne peut produire dans l'esprit l'idée d'une sensation que l'esprit n'aurait pas éprouvée : impossible de donner à un aveugle de naissance l'idée des couleurs. Bien moins encore la parole pourra-t-elle donner les idées pures séparées de toute sensation ; ceci est une raison puissante en faveur des idées innées.

188. Les idées d'unité, de nombre, de temps, de causalité, expriment des choses qui ne tombent point sous les sens : donc nulle représentation sensible exprimée par la parole ne saurait les produire en nous. Toutefois, ces idées existent dans notre intelligence comme des germes susceptibles de grands développements, d'abord au moyen de l'expérience sensible et ensuite de la réflexion. L'enfant qui brûle sa main à la flamme d'une bougie commence à percevoir le

rapport de causalité qu'il généralise ensuite en l'épurant. Les grandes idées de Leibnitz sur la causalité étaient l'idée de Leibnitz enfant. Le développement seul en fait la différence. Ainsi le chêne gigantesque se cache sous l'écorce du gland.

L'entendement de l'homme, disent les uns, est comme une table rase où rien n'est écrit; selon d'autres, c'est un livre qu'il suffit d'ouvrir pour y lire; pour moi, je le comparerais volontiers à ces feuilles sur lesquelles on a tracé des caractères avec une substance incolore; ces caractères ne ressortent sur le papier blanc que par l'action du feu: le feu, c'est l'instruction et l'éducation.

189. Que l'on nous montre un peuple qui, de l'état sauvage ou barbare, se soit élevé, par lui-même, à la civilisation. Toutes les civilisations connues forment comme une chaîne non interrompue. La civilisation européenne doit beaucoup au christianisme, et quelque peu à la civilisation romaine. Rome doit beaucoup à la Grèce, la Grèce à l'Égypte, l'Égypte à l'Orient, ici la chaîne s'interrompt, — la tradition finit. La Genèse seule, dans ses premiers chapitres, lève le voile qui nous cache le passé.

190. Pour connaître l'esprit humain, il faut interroger l'histoire de l'humanité: isoler les faits, c'est courir risque de les mutiler; de là tant de futilités idéologiques sous le nom d'investigations; futilités aussi éloignées de la vérité métaphysique que la science du classificateur est éloignée de la science du naturaliste.

191. L'hypothèse des idées innées admise, l'on ne peut refuser à l'entendement la puissance de former de nouvelles idées, à mesure que les objets et surtout la parole l'y excitent. Autrement il faudrait dire que nous n'apprenons rien, que nous ne pouvons rien apprendre; que tout est écrit à l'avance dans notre esprit, comme dans un livre. Notre entendement ressemble à une casse d'imprimerie où se trouvent tous les caractères; pour leur donner un sens, il faut la main du compositeur.

Cette image, empruntée aux caractères d'imprimerie, me remet en mémoire un fait idéologique bien digne d'exciter notre admiration: à savoir le très-petit nombre d'idées que notre esprit contient, et la flexibilité merveilleuse de ces idées à toutes sortes de combinaisons. Tout ce qu'il y a d'idées dans l'ordre intellectuel peut être contenu dans les catégories d'Aristote ou de Kant. Toujours est-il que leur nombre est très-limité. Chacune de ces idées, qu'on appelle idées mères, ressemble à un rayon de lumière qui, passant à travers des milliers de prismes, prendrait une infinité de couleurs, de nuances et de figures.

Notre faculté pensante étant presque tout entière dans la faculté de combiner, faculté merveilleusement diverse et multiple, l'accord de tous les esprits dans les combinaisons fondamentales présente une singularité remarquable: divergence sur les points secondaires; unanimité sur le point principal. Preuve que la raison humaine dans son existence comme dans

ses développements relève d'une intelligence infinie, cause et maîtresse souveraine de tous les esprits.

192. Répudiez ces idées si conformes à la philosophie et à l'histoire; la spontanéité de l'homme comme celle du genre humain n'ont plus de sens; vous tombez dans les théories vagues et absurdes du panthéisme idéaliste.

CHAPITRE XVIII.

CAUSALITÉ FINALE. MORALITÉ.

193. Ce n'est point assez pour les êtres actifs par l'intelligence, d'une activité efficiente, il leur faut encore un principe moral de détermination. La faculté de vouloir ne suffit point pour vouloir; il faut connaître ce que l'on veut; on n'aime point ce qu'on ne connaît pas. De là la *causalité finale*, essentiellement distincte de la causalité efficiente et qui n'appartient qu'aux êtres doués d'intelligence.

194. Si nous n'avons pas oublié ce qui a été dit (chap. x), nous savons que les causes finales forment une série distincte des causes efficientes, ce qui est action physique dans celles-ci est, dans celles-là, influence morale.

Série de la causalité efficiente d'un tableau: Pinceau, main, muscles, esprits vitaux, empire de la volonté.

Cette série, indispensable d'ailleurs, peut se com-

biner avec diverses séries de causalité finale. Un artiste peut se proposer les fins suivantes :

Première série : Faire briller son génie, afin d'acquérir une rénommée, et avec la rénommée, les jouissances de la gloire.

Deuxième série : Contenter la personne qui a demandé le travail dont il est question ; en obtenir par là une certaine somme d'argent ; et à l'aide de cet argent subvenir à des besoins ou se procurer des plaisirs.

Troisième série : Chercher dans la peinture une distraction à des malheurs, et par là conserver la santé, etc.

Il est évident que l'on peut imaginer plusieurs séries d'une influence purement morale ou intellectuelle, qui ne concourent à la production de l'effet qu'en tant qu'elles se combinent avec la série efficiente, par leur influence sur la détermination de l'artiste.

195. Cette influence morale se peut exercer de deux manières : en subjuguant la volonté ou en la laissant libre de vouloir ou de ne vouloir point. Dans le premier cas, la spontanéité est volontaire, mais nécessaire ; dans le second, elle est libre. Tout acte libre est volontaire, mais tout acte volontaire n'est pas libre. Dieu veut librement la conservation des créatures, mais il veut nécessairement la vertu, et il ne peut vouloir l'iniquité.

196. A ne considérer que la causalité *efficiente*, nous ne trouvons que des relations de causes et d'effets ; mais en considérant la causalité *finale*, un nouvel ordre d'idées et de faits s'offre à nos regards : « la

moralité. » Constatons d'abord l'existence du fait.

197. Bien et mal, moralité, immoralité, juste, injuste, droit, devoir, obligation, précepte, défense, licite, illicite, vertu et vice, — expressions d'un usage continuel que l'on applique aux relations de l'homme avec Dieu, avec lui-même et avec le prochain, sans que le moindre doute s'élève jamais sur le sens que chacun y attache. C'est comme si l'on parlait des couleurs, de la lumière, ou d'autres objets qui frappent nos sens. L'on dit : tel acte est licite ou illicite; ou bien, cet homme est vertueux, cet homme est vicieux. — « Il a le droit d'accomplir cet acte, il est obligé de l'accomplir avec telle circonstance; — c'est son devoir; il a failli à son devoir: ceci est ordonné, cela est prohibé; ceci est juste, cela est injuste ; ceci est une vertu héroïque, cela est une méchanteté, un crime. » Ces expressions présentent-elles la moindre incertitude? Les idées qu'elles traduisent ont cours parmi les ignorants et les savants, chez les nations barbares comme chez les peuples civilisés ; dans la jeunesse des sociétés comme dans leur enfance et leur vieillesse, au milieu des mœurs pures comme au sein de la plus scandaleuse corruption. Elles expriment quelque chose de primitif, d'inné, d'essentiel à l'esprit humain, quelque chose dont l'homme voudrait en vain se dépouiller, tant qu'il est en possession de lui-même. L'application de ces idées sera quelquefois plus ou moins heureuse ou irrégulière; mais les idées mères du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du licite et de l'illicite sont les mêmes dans tous les temps et dans

tous les pays, elles forment comme une atmosphère où respire et vit l'esprit humain.

198. Chose étrange! ceux-là même qui nient toute différence entre le bien et le mal sont forcés d'admettre pratiquement cette différence. Un philosophe se rit, la plume à la main, de ce qu'il appelle nos préjugés sur la différence entre le bien et le mal; mais dites-lui qu'il blesse la morale et la vertu en attaquant ainsi ce qu'il y a de plus saint sur la terre, vous le verrez aussitôt oublier et sa philosophie et son indifférence! Il s'indigne, il proteste avec chaleur contre vos accusations; il s'empresse de vous prouver qu'il est homme de probité et de conscience, et que son œuvre même est un témoignage de *loyauté*, de *sincérité*, d'*honneur !* Peu lui importe que dans ses théories, honneur, loyauté, sincérité soient des mots vides de sens, puisqu'il n'admet point l'ordre moral. Le philosophe affronte hardiment une inconséquence, ou pour mieux dire, il ne la voit même pas; vous l'avez accusé d'immoralité; les idées et les sentiments de moralité s'agitent dans son âme; il cesse d'être un sophiste, il redevient un homme.

199. L'idée de l'ordre moral serait-elle un préjugé de l'éducation, sans objet réel et sans fondement dans la nature humaine? Les hommes pourraient-ils vivre en dehors de toute idée morale ou avec des idées directement opposées aux idées reçues? Si l'idée morale est un préjugé, comment a-t-elle pris possession de tous les temps et de tous les pays; qui l'a communiquée au genre humain? Comment les hommes l'ont-

ils acceptée? Comment les passions ont-elles consenti à l'abdication de leur liberté. Nommez l'homme extraordinaire dont l'action puissante a maîtrisé les mœurs les plus sauvages, les passions les plus violentes, les esprits les plus pénétrants comme les moins cultivés. Dites-nous comment il a disséminé l'idée d'un ordre moral sur toute la terre, malgré la diversité des climats, des langues, des habitudes, des besoins, de l'état social des peuples, et posé cette idée sur une base si solide que, à travers toutes les vicissitudes et les bouleversements les plus profonds, au milieu des ruines des empires et des transformations agitées de la civilisation, elle reste debout comme une colonne que le torrent des siècles n'a pu ébranler.

La main de l'homme ne travaille pas pour l'éternité. Le phénomène dont il s'agit s'appuie sur la nature, et c'est pourquoi il défie la destruction. C'est ainsi, et seulement ainsi, que se peuvent expliquer et son universalité et sa permanence.

200. Nier toute différence entre le vice et la vertu, c'est se mettre en contradiction flagrante avec les idées les plus enracinées, avec les sentiments les plus profonds et les plus puissants de l'esprit humain. Tous les sophismes du monde ne persuaderont à personne, ne persuaderont pas au sophiste lui-même qu'il soit égal de consoler un affligé ou d'accroître son affliction; de secourir un malheureux ou d'aggraver son infortune; d'être reconnaissant ou de rendre le mal pour le bien; d'accomplir sa promesse ou d'y man-

quer; de faire l'aumône ou de dérober le bien d'autrui; d'être fidèle à son ami ou de le trahir; de mourir pour sa patrie ou de la vendre à l'ennemi; de respecter les lois de la pudeur ou d'insulter à la pudeur; d'être sobre ou intempérant; de soumettre tous les actes de sa vie au frein de la modération ou de suivre l'entraînement des passions les plus effrénées. Raisonnements, subtilités, arguties, rien ne peut effacer la ligne qui sépare ces ordres de faits: le sophiste a beau s'agiter, appeler à son aide toutes les ressources de l'imagination, rien ne résiste à la puissance de la nature qui dit à l'insensé: Tu n'iras pas plus loin.

201. Admettons qu'il n'y ait point de différence intrinsèque entre le bien et le mal: moralité, immoralité, sont des mots vides de sens, ou du moins de pures conventions humaines! — Mais expliquez alors le calme du juste et les remords du méchant? D'où viennent l'amour et le respect pour ce que notre langue nomme vertu, et notre aversion pour ce qu'elle appelle vice?

Eh quoi! l'amour paternel, le respect filial, l'amitié, la compatissance pour le malheur, la reconnaissance, l'horreur que nous inspirent un père cruel, un fils parricide, une épouse adultère, un ami déloyal, un traître à la patrie, une main souillée de sang, l'oppression du faible, le délaissement de l'orphelin, l'ingratitude; tous ces sentiments ne nous disent-ils pas avec une invincible autorité que la main du Tout-Puissant a gravé, elle-même, dans nos âmes les idées de l'ordre moral, qu'elle en a fait, pour ainsi dire, une

sorte d'instinct qui devance la réflexion et nous conduit à notre insu?

202. L'examen des fondements de la morale présente, j'en conviens, des difficultés graves; la science du bien et du mal est un des points les plus mystérieux et les plus obscurs de la philosophie; mais les difficultés ne prouvent point contre la vérité. On ne nie point l'existence d'un édifice, bien qu'on ne puisse découvrir la profondeur de ses fondements. Il y a plus; cette profondeur même est un indice de la solidité de l'édifice, une garantie de sa durée.

Nous venons de démontrer, *à priori*, par les sentiments les plus intimes du cœur humain, la différence profonde qui sépare le bien du mal. Que l'on juge maintenant, par le contraste, la valeur de cette opinion et de l'opinion contraire.

Admettons l'ordre moral et supposons que tous les hommes règlent leur conduite sur ce *préjugé:* le monde devient un Éden; les enfants d'Adam vivent en frères; ils usent avec sobriété des présents du ciel, se faisant part de leur bonheur et s'aidant à supporter l'infortune; l'individu, la famille, la société, tout est en harmonie; si l'ordre moral est un préjugé, confessons-le, jamais préjugé n'eut des conséquences plus grandes, plus salutaires, plus séduisantes; si la vertu est un mensonge, jamais mensonge ne fut plus utile, plus beau, plus sublime, plus consolant.

203. Mais venons à la contre-épreuve; le *préjugé* s'est effacé de l'esprit et du cœur des hommes; il est banni de l'entendement et de la volonté et des œuvres;

qu'advient-il? — L'ordre moral est détruit; chacun pense, agit au gré de ses calculs, de ses passions ou de ses caprices; l'homme n'a pour guide que l'instinct aveugle de la nature ou les froides spéculations de l'égoïsme. Le vice atteint des proportions hideuses; les liens de la famille sont rompus; la société tombe dans un épouvantable chaos. Conséquences nécessaires de l'expulsion d'un *vain préjugé!* Effacez les idées de l'ordre moral et vous mutilez le langage lui-même. La louange et le blâme manquent d'objet; la flatterie devra borner ses éloges aux qualités de l'ordre purement physique. Le mot mérite est interdit sous peine de tomber dans l'absurde.

204. Et maintenant, je le demande, que sont les difficultés du principe comparées aux conséquences que la négation du principe amène? Nier la morale parce que l'examen de ses premiers principes offre des obscurités!... Véritable folie; — la folie du laboureur qui, voyant passer sous ses yeux le ruisseau qui fertilise ses campagnes, nierait l'existence de ses eaux, parce que des anfractuosités inaccessibles ne lui permettraient pas l'accès de la source bienfaisante.

CHAPITRE XIX.

EXAMEN DE CERTAINES EXPLICATIONS SUR L'IDÉE DE MORALITÉ.

—

205. Il en est des débats sur l'origine et le caractère de la moralité des actes comme de toutes les dis-

cussions du même genre. L'intelligence de l'homme se trouble et chancelle quand elle veut sonder les premiers principes des choses. Je me propose, non d'écrire un traité de morale, mais d'analyser les fondements de la morale; c'est pourquoi je dirai seulement les caractères des idées et des sentiments primordiaux de l'ordre moral, sans descendre à leur application; soumettant à l'analyse certaines explications que l'on en a données, avant d'arriver à celle qui me paraît seule vraie et complète.

206. Qu'est-ce que le bien? Qu'est-ce que le mal? Pourquoi telles choses sont-elles bonnes on mauvaises? En quoi consistent les deux caractères, bien ou mal? Quelle est l'origine de ces propriétés?

On appelle *bien* ce qui est conforme à la raison, ce qui est en harmonie avec la loi éternelle, ce qui est agréable à Dieu; et *mal*, ce qui est contraire à la raison, ce qui contredit la loi éternelle, ce qui déplaît à Dieu; mais cette définition résout-elle complétement la question sur le terrain de la science?

La valeur morale de la loi de la raison dépend de la conformité de cette loi avec la loi éternelle; vous invoquez la raison comme appui de l'ordre moral; c'est la loi éternelle que vous invoquez; ainsi vous n'avez pas deux solutions, vous n'en avez qu'une.

Les actes n'ont de mérite devant Dieu que par leur accord avec la loi éternelle qui sert ainsi de base à leur appréciation. C'est pourquoi ces formules: conformes à la raison, en harmonie avec la loi éternelle, ou agréable à Dieu, sont les divers aspects d'une idée

et n'expriment aucune différence en tant qu'il s'agit d'expliquer les fondements de l'ordre moral.

207. Les prescriptions de la loi éternelle ne relèvent point de la *libre* volonté de Dieu ; car il suivrait qu'au gré de cette volonté le *bien* pourrait devenir le *mal*, et le *mal* devenir le *bien*. La loi éternelle est la raison éternelle ou la représentation de l'ordre moral dans l'entendement divin. Ainsi, selon notre manière de concevoir, il semble que la moralité précède sa propre représentation, c'est-à-dire que la moralité se trouve représentée dans l'entendement divin parce qu'elle *est ;* mais elle n'*est* point parce qu'elle est représentée. Il y a parité entre ce fait de l'ordre moral et celui des essences métaphysiques et géométriques. Les vérités géométriques, par exemple, sont éternelles en vertu de leur représentation dans la raison éternelle ; et cette représentation éternelle suppose en elles une vérité intrinsèque et absolument nécessaire, autrement leur représentation pourrait être fausse. Mais comme cette vérité doit avoir un fondement éternel (Liv. IV, ch. XXIV, XXV, XXVI, XXVII), qui ne se trouve point dans les êtres finis, il le faut chercher dans l'Être infini par essence, raison suprême de tout ce qui est. L'entendement de cet être représente la vérité, par conséquent il est vrai ; or cette même vérité se fonde sur l'essence du même Être infini qui la connaît.

208. Sur ce point les vérités morales ne diffèrent point des vérités métaphysiques ; leur origine est en Dieu ; la morale ne peut être athée. Pourquoi certaines choses sont-elles représentées en Dieu comme

bonnes, et d'autres comme mauvaises? — Eh! pourquoi le triangle n'a-t-il pas la forme du cercle? et le cercle la forme du triangle?—Si c'est en vertu d'une nécessité intrinsèque, ou il nous sera impossible d'en signaler la raison, ou nous arriverons forcément à une raison qu'une autre raison ne peut expliquer. Toujours faudra-t-il nous arrêter à un point et dire : « Il est ainsi. » C'est la limite infranchissable. La vision intuitive de l'essence infinie, première et dernière raison de tout, nous est réfusée ici-bas.

209. Les choses ne peuvent être représentées comme bonnes ou mauvaises, et nous ne pouvons les supposer représentées comme telles, sans leur attribuer le bien ou le mal.

Qu'est-ce qu'une chose bonne? Si nous disons qu'une chose est bonne par sa représentation en tant que bonne dans l'entendement divin, reste toujours cette difficulté: qu'entend-on par être représentée eomme bonne?

La simple représentation d'une chose en Dieu ne peut en constituer la bonté; car il suivrait que tout est bon parce que tout est représenté en Dieu.

210. Donc, pour qu'une chose soit bonne, non-seulement elle doit être représentée, mais il faut qu'elle le soit avec tel ou tel caractère qui en constitue la bonté. Or, dans ce cas, toujours même embarras, toujours même obscurité: quel est ce caractère?

Essayons de dissiper le nuage par la comparaison d'une vérité métaphysique avec une vérité morale. Tous les diamètres d'un même cercle sont égaux.

Cette vérité ne dépend d'aucun cercle particulier; elle se fonde sur l'essence même du cercle. Or, cette essence à son tour, avec ses propriétés et ses rapports, se trouve représentée, de tout éternité, dans l'essence infinie, laquelle comprend, avec la plénitude de l'être, la représentation et la connaissance de toutes les participations finies sur lesquelles la sagesse et la toute-puissance infinies se peuvent exercer. Toutes ces participations limitées sont soumises au principe de contradiction; aucune d'elles ne dément l'exclusion réciproque que se donnent l'être et le non-être. De là dérive la nécessité de toutes les propriétés, de tous les rapports qui constituent le principe de contradiction, au nombre desquels il faut compter l'égalité de tous les diamètres d'un même cercle.

211. Ces considérations donnent lieu à la question suivante: Est-il possible d'expliquer l'ordre moral de la même manière que l'ordre métaphysique et mathématique, en démontrant qu'il est contenu dans le principe de contradiction?

212. Il est facile de voir que dans toutes les vérités métaphysiques et mathématiques, l'identité s'affirme ou se nie. A est B, ou A n'est point B; c'est à quoi se réduisent toutes les propositions possibles; c'est la formule générale de toutes les vérités d'un ordre absolu; mais dans l'ordre moral il n'en est point ainsi: là, on n'affirme rien d'une manière absolue; la forme même des propositions morales l'indique. Dieu est bon; Vérité métaphysique. Dieu *doit être* aimé, ou en d'autres termes: *il faut* aimer Dieu; il y a *obligation*

d'aimer Dieu : Vérité morale. Notez la différence; dans un cas vous dites : « *est* » d'une manière absolue; dans l'autre, on *doit*, il *faut*, il y a *obligation* de; expressions différentes qui toutes signifient une même chose, mais auxquelles vous demanderiez vainement l'*être* comme affirmation absolue. L'examen des éléments primitifs de nos idées morales semble nous interdire cette forme dans les propositions morales, parce que toute proposition de ce genre implique l'idée de *devoir*, et que le devoir est essentiellement une idée relative.

213. « Il est bon d'aimer Dieu. » Cette proposition morale semblerait, par sa construction, contredire ce que je viens d'établir. Elle présente, en effet, une affirmation absolue, *est*, comme les propositions métaphysiques ou mathématiques. Mais quelle est la nature de l'attribut *bon?* Idée essentiellement relative, laquelle donne le même caractère à la proposition qui se présente sous une forme absolue. La proposition, *il est bon d'aimer Dieu*, aura le même sens que : — L'amour de Dieu est une chose conforme à la raison ou à la loi éternelle, ou une chose agréable à Dieu, ou un devoir; c'est toujours une idée relative, jamais absolue comme celle-ci : être, non-être, triangle, cercle, etc., etc.

214. Le bien, disent quelques philosophes, est ce qui conduit un être intelligent à sa fin. Cette définition ne se doit point confondre avec la théorie de l'intérêt *personnel* que repoussent également la science, la religion et les sentiments du cœur. *Fin*

exprime ici une *fin* dernière, supérieure à l'idée qu'on attache ordinairement au mot intérêt personnel. Il est sans doute d'un grand intérêt pour l'être intelligent d'arriver à sa fin; mais il faut l'entendre en un sens élevé, autre que l'égoïsme.

Après avoir signalé la différence des deux doctrines, je dois dire que la seconde elle-même ne me semble pas admissible. La bonté morale, qui consiste à conduire un être à sa fin, ne constitue point pour cela le caractère de la moralité. En effet, que faut-il entendre par *fin?* Est-ce Dieu même? Alors l'acte moral sera l'acte qui conduit à Dieu. Mais la difficulté subsiste toujours, faute de savoir ce qu'on entend par *conduire*. Sera-ce conduire à la félicité qui consiste dans l'union avec Dieu? Mais comment conduire? Par l'accomplissement des ordres de Dieu. — Soit, mais alors 1° pourquoi l'accomplissement des ordres de Dieu conduit-il à la félicité? 2° Pourquoi Dieu a-t-il commandé certaines choses et en a-t-il défendu d'autres? C'est poser de nouveau la question de la moralité intrinsèque.

215. Il y a plus; l'idée de félicité et l'idée de moralité nous offrent une différence très-remarquable. Supposons un être qui se sacrifie au bonheur d'autrui; certes, nous verrons en lui un être de la plus haute moralité, mais un être malheureux. Si la moralité consistait dans le bonheur, participer au bonheur serait en même temps participer à la moralité; toute jouissance serait un acte moral, et ne pourrait cesser de l'être que par défaut d'intensité ou de du-



rée; à mesure que nous nous élèverions à l'idée d'une jouissance plus durable et plus vive, nous nous formerions l'idée d'une moralité plus haute; la jouissance la plus exempte de dégoût serait l'acte de la moralité la plus pure: n'est-il pas évident que cette doctrine renverse toutes nos idées morales, et que tous nos sentiments froissés murmurent contre elle?

216. Ce n'est pas assez de dire qu'un être moral atteindra le bonheur, bonheur d'autant plus grand que plus grande aura été sa moralité: cela prouve que le bonheur est la récompense de la vertu, mais ne nous autorise pas à confondre l'un avec l'autre, la récompense avec le mérite.

217. Confondre la moralité avec le bonheur, c'est faire de la morale un calcul, c'est dépouiller la vertu de son éclat le plus pur. La vertu nous paraît d'autant plus belle, qu'elle est unie à la douleur. Identifiez le bonheur avec la moralité, le désintéressement ne sera plus qu'un calcul intéressé, le sacrifice d'un intérêt moindre à un intérêt plus grand, une perte dans le présent en vue d'un gain dans l'avenir.

Non, la moralité des actes n'est point une affaire de calcul. L'homme vertueux, il est vrai, obtient récompense; le désir d'une récompense ne lui est pas interdit, mais il faut quelque chose de plus qu'une combinaison pour élever un acte à la dignité de vertu; il faut que cet acte justifie en quelque chose la récompense; et nous ne pouvons concevoir qu'une récompense soit réservée à un acte, si cet acte n'est méritoire.

C'est bien en vertu de leur valeur intrinsèque que Dieu attribue à certains actes des châtiments ou des récompenses; or, dans le système que nous combattons, les actes ne valent qu'autant qu'ils nous rapprochent de la récompense, et l'on ne saurait dire pourquoi les uns nous en rapprochent plus que les autres. La raison de ce pourquoi doit se trouver dans la différence intrinsèque de ces actes; à moins toutefois que les actions ne soient indifférentes en elles-mêmes, et que de bonnes elles puissent devenir mauvaises, et de mauvaises devenir bonnes, au hasard. Doctrine aussi absurde qu'elle est immorale.

218. *Conduire* au bien de l'humanité est un autre caractère incomplet de la moralité des actes. On le voit, cette moralité serait purement humaine, et ne comprendrait point la moralité intrinsèque que nous regardons comme l'apanage de tous les êtres intelligents.

219. Il y a plus; de quel bien s'agit-il? Sous quel point de vue considère-t-on l'humanité? S'agit-il d'une société constituée en nation, ou de l'humanité proprement dite? d'une ou de plusieurs générations? Veut-on parler des destinées de l'humanité sur la terre ou de ses destinées dans la vie future? de son *bien-être* ou de son développement intellectuel et moral, indépendamment du bien-être matériel? Si la moralité des actes doit se prendre dans le *conduire*, pour ainsi parler, au bien général de l'humanité, en quoi consiste ce bien suprême? Dans le développement de l'intelligence? de l'imagination? du cœur?

ou dans le perfectionnement des arts utiles qui n'apportent que des jouissances matérielles? Alors la perfection morale ne se peut établir comme but, puisque, dans la supposition, la moralité ne serait qu'un moyen et que la moralité des actes devrait être appréciée par le degré d'efficacité de ces actes comme instruments du bien général.

220. Dire que la moralité ne relève que du sentiment, et qu'on ne peut signaler d'autre caractère du bien que l'attrait du cœur pour la mystérieuse perfection de la vertu, c'est bannir la morale comme science et fermer la porte à toute investigation. Oui, nous portons en nous un sentiment moral, et notre cœur cache de mystérieuses sympathies pour la vertu; mais je ne crois point ce fait incompatible avec l'étude scientifique des fondements de l'ordre moral. Sans doute, il faut reconnaître le caractère primitif de certains faits de notre esprit et savoir s'arrêter dans les explications et l'analyse; mais il faut pareillement se garder de l'exagération contraire; exagération d'autant plus dangereuse qu'elle se couvre du manteau de la modestie.

CHAPITRE XX.

EXPLICATION FONDAMENTALE DE L'ORDRE MORAL.

221. La moralité suppose nécessairement quelque chose d'absolu; sans l'absolu, impossible de concevoir le relatif. De plus, tout rapport implique un

terme de rapport ; car toute série de rapports aboutit forcément à un dernier terme ; voilà pourquoi notre entendement n'est pas satisfait des explications purement relatives sur la moralité : la raison, le sentiment lui-même réclament une base absolue.

Cet argument, purement ontologique en faveur de l'absolu de la moralité, n'est pas le seul ; il en est d'autres plus à portée du commun des hommes, et non moins concluants.

222. L'Être infiniment parfait implique une sainteté infinie, indépendamment de l'existence des créatures ; or, la *sainteté* infinie, qu'est-elle autre chose que la perfection morale à un degré infini ? Quiconque admet l'existence de Dieu doit admettre la sainteté de Dieu. Le contraire répugne à la raison, au cœur et au sens commun ; donc il existe quelque chose de moral d'une manière absolue ; donc la moralité en soi ne peut s'expliquer par aucune relation des créatures à une fin ; car il existerait une moralité infinie, alors même qu'il n'y aurait jamais eu de créatures.

223. En même temps que nous concevons une créature intelligente, la moralité nous apparaît comme une loi inflexible sous laquelle doivent ployer toutes les actions de cette créature. Remarquez-le bien : cette moralité, nous la concevons même en supposant un être intelligent entièrement seul ; donc la moralité ne se peut expliquer par le rapport des créatures entre elles. Imaginez un homme entièrement seul sur la terre ; pourrez-vous le concevoir

affranchi de toute moralité? Que cet homme travaille à perfectionner son intelligence; à développer harmoniquement ses facultés, ou que, s'abandonnant à ses instincts grossiers, il tombe au niveau de la brute; y aura-t-il en lui une égale beauté morale?

Encore une supposition : Que la terre et tout l'univers matériel s'évanouissent, à l'exception d'une seule intelligence: pouvez-vous concevoir cette créature libre de toute loi morale? pensées, actes de la volonté, tout sera-t-il indifférent pour elle? n'y aura-t-il pour elle aucune moralité? C'est aller ouvertement contre les idées premières, contre les sentiments les plus profonds de l'humanité. Nouvelle preuve qu'il y a quelque chose d'absolu dans l'ordre moral, une perfection intrinsèque, indépendante des rapports mutuels des créatures, une beauté propre dans certains actes de la créature intelligente et libre.

224. L'imputabilité des actes vient confirmer encore cette vérité. La moralité ne se mesure point au résultat; elle s'apprécie par ce qu'il y a d'*immanent en elle*; c'est-à-dire par les motifs qui ont donné l'impulsion à la volonté, par la délibération plus ou moins parfaite qui a précédé l'acte de la volonté, et par le degré d'intensité.

Si quelquefois l'on tient compte des résultats, la valeur morale qu'on leur attribue se mesure aux dispositions de l'âme. Ces résultats ont-ils été prévus ou non? Leur prévision a-t-elle été possible ou impossible? Les a-t-on voulus? Les a-t-on imposés comme objet principal ou secondaire? Étaient-ils désirés ou

redoutés? Ces considérations et autres semblables sont invoquées, quand on pèse le degré du mérite d'une action en présence des résultats. Les résultats n'ont de valeur dans l'ordre moral qu'autant qu'ils sont l'expression d'un acte volontaire.

225. Ce caractère d'*immanence* essentiel aux actes moraux ruine par la base toutes les théories qui fondent la moralité sur des combinaisons externes, quelles qu'elles soient; il démontre que l'acte d'un être intelligent et libre est bon ou mauvais en soi, indépendamment des conséquences bonnes ou mauvaises qui d'une façon ou d'une autre ne sont point contenues dans l'acte intérieur. Tel n'a point prévu et n'a pu prévoir les conséquences d'un acte qui porte un préjudice immense à tout le genre humain; il est innocent, tandis que cet autre qui, dans une intention mauvaise, rend un service signalé à l'humanité est un pervers. Ce n'est point un acte vertueux que de sauver sa patrie par vanité ou par ambition; on ne cesse point d'être vertueux pour avoir perdu sa patrie avec le désir ardent de la sauver. La moralité d'un acte ne tient point à ses résultats.

226. En quoi donc consiste la moralité? où trouver la source de cette beauté que tout le monde apprécie, qui féconde toutcs choses, embellit toutes choses, et sans laquelle le monde des intelligences s'affaisse et meurt?

Sur ce point, comme en beaucoup d'antres, la science n'a pas suffisamment remarqué l'admirable profondeur de la religion chrétienne, laquelle a tout

embrassé dans une parole; parole pleine de sens et de tendresse : Amour.

J'appelle plus particulièrement l'attention du lecteur sur la théorie que je vais développer.

Tant de difficultés ont été accumulées sur cette question du fondement de l'ordre moral, question d'ailleurs si importante, que nous avons besoin d'y faire descendre la lumière. Ici, que l'on nous permette de constater un fait bien consolant, c'est que le guide le plus sûr, lorsqu'il s'agit d'éclairer les premiers principes ou les derniers résultats de la science, c'est l'idée chrétienne. L'idée chrétienne éclaire à la fois et le fondement et le sommet de l'édifice des connaissances humaines.

Que le lecteur ne s'imagine point qu'au lieu d'une théorie scientifique, je vienne lui offrir une thèse de mysticisme; s'il veut me suivre jusqu'au bout, il aura la pleine conviction que même au point de vue purement humain, ma doctrine renferme plus d'exactitude et de profondeur que bien d'autres d'où le nom de Dieu est banni, comme si ce nom auguste faisait tache sur le livre de la science.

227. La moralité absolue, c'est l'*amour de Dieu*. Toutes les idées, tous les sentiments moraux ne sont que des applications et des participations de cet amour. Venons à la preuve et parcourons avec ce principe les régions de l'ordre moral.

La moralité absolue en Dieu, qu'est-elle? Quel est l'attribut dans l'être infini que nous appelons sainteté? N'est-ce pas l'*amour* de lui-même, de sa perfec-

tion infinie? A vrai dire, il n'y a point en Dieu devoir d'*être saint*, mais nécessité absolue, parce que Dieu est contraint *nécessairement*, *absolument d'aimer* sa perfection infinie. Ainsi la moralité dans le sens le plus absolu, au degré le plus élevé, c'est-à-dire la sainteté infinie est indépendante du libre arbitre de Dieu, Dieu ne peut pas ne pas être saint.

228. Mais l'on nous demandera peut-être le pourquoi de cet amour de Dieu pour lui-même. Cette question n'a point de sens, parce qu'elle suppose qu'il est possible d'exprimer en termes relatifs ce qui est entièrement absolu. La proposition Dieu *doit s'aimer* lui-même, n'est point d'une exactitude rigoureuse; il faudrait dire: Dieu s'aime lui-même; cette dernière proposition exprime d'une manière absolue un fait absolu. Mais pourquoi Dieu *s'aime-t-il* lui-même? Autant vaudrait demander pourquoi il se connaît lui-même; pourquoi il est la vérité, ou pourquoi il existe. Arrivés là, nous sommes en présence des idées premières, en présence de l'absolu, de l'inconditionnel: tout pourquoi devient une absurdité.

229. Donc il n'est pas vrai que la moralité ne puisse être exprimée par une proposition absolue. En elle-même, à son degré infini, la morale est une vérité absolue; elle implique une identité dont l'opposé est contradictoire; si bien qu'à son point de vue le plus élevé, elle n'est pas moins liée au principe de contradiction que toutes les vérités métaphysiques et géométriques. Voici sa formule la plus simple; L'être infini s'aime lui-même.

230. Poursuivons: Dieu, dans les profondeurs de son intelligence, voit de toute éternité une infinité de créatures possibles. Comme il renferme en lui-même le fondement de la possibilité de ces créatures et des rapports qui les unissent entre elles ou avec le Créateur, il suit que nulle créature ne peut exister indépendamment de Dieu et, partant, que tout être se coordonne nécessairement à Dieu. La fin que Dieu s'est proposée dans la création ne peut être que lui-même: puisque avant la création, rien n'était que lui, et que depuis la création, toutes les perfections des créatures se trouvent contenues en un degré infini *formellement* et *virtuellement* dans le sein de Dieu. Donc cette coordination de toutes les créatures à Dieu comme à leur fin dernière est une condition inhérente aux créatures; condition vue de Dieu de toute éternité, dans tous les mondes possibles. Tout ce qui a été créé et tout ce qui peut l'être réalise une idée divine, c'est-à-dire ce qui est représenté dans l'entendement infini, avec toutes les propriétés absolues ou relatives qui préexistent dans cette idée. Ainsi toute existence actuelle ou future implique l'obligation de se coordonner à Dieu, source unique de l'être.

231. Parmi les créatures dans lesquelles Dieu réalise la représentation préexistante dans son entendement, il en est qui sont douées de volonté; la volonté est l'inclination à ce qui est connu; principe de déterminations propres, au moyen d'un acte d'intelligence. Si la créature avait la connaissance intuitive

de Dieu, tous ses actes de volonté seraient nécessairement moraux, parce qu'ils seraient nécessairement des actes d'amour de Dieu. La volonté créée serait alors, dans sa rectitude, un reflet permanent de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même. Bien que, dans ce cas, la perfection morale de la créature ne fût pas libre, elle ne laisserait point d'être une perfection morale à un degré éminent. Il y aurait alors une perpétuelle conformité de la volonté créée avec la volonté infinie, parce que la créature, par une heureuse nécessité de l'amour, ne voudrait et ne pourrait avoir d'autre volonté que celle de Dieu même. La moralité de la volonté créée serait cette conformité constante avec la volonté divine, conformité qui ne se distinguerait point de l'acte moral et saint par essence : l'amour de la créature pour l'être infini.

Mais comme la créature ne connaît point Dieu d'une manière intuitive, comme elle n'a de Dieu que des idées incomplètes et indéterminées, elle n'aime point d'une manière nécessaire le bien infini, qu'elle ne connaît pas en lui-même. La volonté incline vers le bien, mais vers le bien conçu d'une manière indéterminée ; et partant elle n'éprouve aucun attrait nécessaire pour aucun objet réel ; le bien se présentant à elle sous une idée générale et en des applications très-diverses, elle n'est dominée par aucune de ses applications. Partant elle reste libre : la créature peut à son gré sortir de l'ordre voulu de Dieu et se dérober à ses desseins ; mais alors cette liberté, loin

d'être une perfection, tient à l'imperfection de la connaissance, dans l'être qui connaît.

232. En se conformant, dans ses actes, à la volonté de Dieu, la créature raisonnable réalise l'ordre que Dieu veut; elle aime l'ordre que Dieu aime. Si, en réalisant cet ordre, la créature ne l'aime pas dans le fond même de sa liberté, si elle agit par des motifs étrangers à cet ordre, l'acte est purement matériel, la volonté n'aime point ce que Dieu aime. C'est la ligne de démarcation qui sépare la moralité et l'immoralité des actes. La moralité proprement dite consiste dans la conformité explicite ou implicite de la volonté créée avec la volonté divine; or, la beauté mystérieuse des actes moraux, la perfection qui nous enchante dans ces actes, n'est autre chose que la conformité de la volonté créée avec la volonté divine. Le caractère absolu de la moralité, c'est l'amour de Dieu explicite ou implicite; reflet de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même.

Faisons des applications de cette doctrine; elle paraît de plus en plus exacte à mesure qu'elle descend sur le terrain des faits.

233. Aimer Dieu est un acte moralement bon; haïr Dieu est un acte moralement mauvais, au plus haut degré. La moralité de l'acte d'amour de Dieu tient à l'acte même, reflet de la moralité absolue ou de la sainteté infinie, laquelle consiste dans l'amour que Dieu porte à sa perfection infinie. L'amour de la créature pour le Créateur a toujours été regardé comme un acte essentiellement moral, comme l'ex-

pression la plus pure et la plus fidèle de la moralité absolue dans l'ordre secondaire et fini, preuve frappante de la vérité de notre théorie.

234. A propos du pourquoi de l'amour que nous devons à Dieu, l'on a coutume de mettre en avant ses bienfaits, son amour, l'exemple de l'amour que nous devons à nos amis, à nos bienfaiteurs, et surtout à ceux qui nous ont donné la vie. Ces raisons, bonnes certainement pour nous faire apprécier la moralité de l'acte et toucher notre âme, ne sont point satisfaisantes du point de vue de la science. En effet, si nous pouvions douter de l'amour qui nous oblige à l'Être infini, nous douterions de l'amour qui nous oblige à nos parents, à nos amis, à nos bienfaiteurs. Cherchons dans une sphère plus élevée le pourquoi de cette obligation d'aimer.

235. Travailler au perfectionnement de notre intelligence est un acte moral en soi, parce que Dieu nous a donné cette faculté pour notre usage. User de notre intelligence, c'est donc entrer dans l'ordre que Dieu connaît et veut : c'est donc vouloir ce que Dieu veut, et aimer cet ordre que Dieu aimait de toute éternité, comme la réalisation de ses desseins suprêmes ; que si, au contraire, nous laissons nos facultés s'assoupir dans l'inaction, nous sommes en dehors de l'ordre établi par Dieu ; nous ne voulons pas ce que Dieu veut, nous n'aimons point ce que Dieu aime.

236. En travaillant à perfectionner son intelligence, un homme peut ne se proposer qu'un plaisir d'amour-propre. Dans ce cas, il réalise l'ordre de la

perfection de l'entendement, non par amour de cet ordre même, mais par un amour que Dieu ne veut pas; car il est évident que Dieu ne nous a point donné des facultés intellectuelles pour les employer à des œuvres de vanité. Ce qui distingue à nos yeux deux actions identiques, animées par des intentions différentes, c'est que dans l'une la volonté, réalisation de l'ordre divin, perfectionne l'entendement. Nous ne pouvons expliquer peut-être ce qu'il y a là, mais nous savons invinciblement que dans ce cas la volonté est droite; dans l'autre, la volonté opère la même chose, désire la même chose; mais elle mêle à cet ordre un motif étranger, et notre entendement et notre cœur nous disent de cet acte qui réalise un bien extérieur: « *Faiblesse*, » au lieu de dire: « *Vertu.* »

237. Une personne est aux prises avec l'indigence; mais on peut croire qu'un avenir prochain lui ménage des jours meilleurs. *Lentulus* et *Julius* lui tendent une main libérale; Lentulus, dans son aumône, pense au souvenir reconnaissant de son obligé devenu plus heureux, ou tout au moins à un mutuel échange de services; l'action de Lentulus est sans valeur morale: c'est une combinaison, un calcul, non un acte de vertu.—La pitié seule dirige l'aumône de Julius, qui ne pense même pas à la reconnaissance; l'action de Julius est moralement belle, elle est inspirée par la vertu. Pourquoi cette différence?—Lentulus fait le bien en soulageant un malheureux; mais non par amour de cet ordre intime que son action implique; l'égoïste ramène cet ordre à lui-même. Dieu,

en liant les hommes par une dépendance réciproque, leur a imposé l'obligation mutuelle de se secourir. Donner simplement pour venir en aide aux malheureux, c'est réaliser simplement l'ordre que Dieu veut ; faire le bien pour une fin particulière, c'est réaliser l'ordre non point comme Dieu l'a établi, mais comme l'homme le veut. Il y a complication de vues ; absence d'unité dans l'intention ; de cette unité tant recommandée par le christianisme ; et qui, même dans l'ordre philosophique, renferme un sens si profond.

238. Dans l'ordre purement naturel, un œil attentif découvre que toutes les obligations morales sont en dernier résultat *utiles* dans leur objet, et que toutes les prohibitions tendent à prévenir un dommage ; mais pour la moralité, il ne suffit pas de vouloir l'utile, il faut vouloir l'ordre même qui en est la source. Et, remarquez-le bien, plus on veut cet ordre avec réflexion et amour, et avec un amour sans mélange, plus l'acte est empreint de moralité.

Vous venez au secours du pauvre dans la simple vue de le soulager, et vous aimez ce panvre : votre acte est vertueux. Vous le secourez avec amour et avec cette réflexion explicite que vous remplissez un devoir d'humanité ; votre acte est vertueux encore ; vous le secourez, en voyant dans ce pauvre l'image de Dieu, du Dieu qui vous ordonne d'aimer ce pauvre, votre mérite grandit ; mais pour le secourir vous avez à vaincre des ressentiments amers, vous domptez la nature par amour de Dieu ; votre acte devient de l'héroïsme. Ne l'oubliez pas ; la perfection morale de

l'acte augmente en proportion de la réflexion et de l'amour avec lesquels on veut la chose en elle-même; et elle arrive au plus haut degré, lorsque dans la chose aimée c'est Dieu que l'on aime. Les préoccupations de l'égoïsme troublent l'ordre et chassent la moralité. Que si l'âme obéit au sentiment, l'acte qu'elle produit peut être noble et beau, mais dans l'ordre de sensibilité plutôt que dans l'ordre moral. Allons plus loin. Un dévouement va s'accomplir; le cœur est déchiré par la douleur du sacrifice, mais la volonté précédée de la réflexion enfonce le glaive, et le devoir s'accomplit parce qu'il est un devoir: ou bien encore un acte *non* obligatoire est accompli en vertu de sa bonté morale, ou parce que Dieu applaudira à cet acte. Ici l'acte revêt un caractère de beauté qui nous subjugue et nous transporte. Cet acte nous paraît si beau, si digne de louanges, qu'on nous déconcerterait en demandant pourquoi notre cœur est plein de vénération envers la victime qui s'immole à l'amour de ses frères.

C'est conformément à ces principes qu'il nous est possible de fixer d'une manière exacte et claire les idées morales.

239. La moralité absolue, et partant la source et le type de tout l'ordre moral, c'est l'acte par lequel l'Être infini aime sa perfection infinie; fait absolu dont il est impossible de donner une raison *à priori*.

En Dieu, il n'y a point de devoir proprement dit; il y a nécessité absolue d'être saint.

240. L'acte essentiellement moral en toute créa-

ture, c'est l'amour de Dieu. Impossible d'établir la moralité de cet acte sur un autre acte.

241. Les actes de la créature sont moraux en vertu d'une participation explicite ou implicite à cet amour.

242. La créature qui voit Dieu intuitivement aime Dieu nécessairement. Tous les actes de cette créature. marqués de cette auguste empreinte, sont nécessairement moraux.

243. Hors de la vision intuitive la créature aime le bien en général, ou sous une idée indéterminée ; mais elle n'aime nécessairement aucun objet en particulier.

244. Dans cet amour du bien en général, les actes libres de la créature sont moraux, lorsque sa volontê veut l'ordre voulu de Dieu, sans nul mélange de combinaisons étrangères ou contraires à cet ordre.

245. Pour la moralité d'un acte, il n'est pas nécessaire que l'auteur de cet acte pense explicitement à Dieu, ni que sa volonté l'aime explicitement.

246. L'acte sera d'autant plus moral qu'il sera accompagnée de plus de réflexion sur sa moralité et sur sa conformité à la volonté de Dieu.

247. Le sentiment moral nous a été donné afin que nous puissions concevoir la beauté de l'ordre voulu de Dieu : c'est pour ainsi dire un amour *instinctif* de Dieu.

248. Inné, indélébile, indépendant de la réflexion, ce sentiment vit jusque dans le cœur de l'athée.

249. Deux idées : « L'ordre voulu par Dieu et la liberté physique de s'en écarter » constituent l'idée d'obligation morale ou de devoir. En nous donnant la vie, Dieu exige de nous la conservation de ce dépôt ;



mais l'homme est libre, et parfois il se donne la mort. La conservation de la vie est un devoir, le suicide est la violation de ce devoir. Ainsi l'idée de devoir emporte celle de liberté physique, qui ne se peut exercer dans un certain sens, à moins qu'on ne viole l'ordre voulu de Dieu.

250. La peine est une sanction de l'ordre moral. Elle supplée à la nécessité qui ne saurait atteindre les êtres libres. Les créatures privées d'intelligence accomplissent fatalement leurs destinées; les êtres libres les accomplissent, non en vertu d'une nécessité absolue, mais par cette sorte de nécessité que la perspective de la douleur impose.

251. Ceci nous fait toucher au doigt la différence qui existe entre le mal *physique* et le mal *moral*, même dans l'être libre : le mal *physique*, c'est la douleur; le mal *moral*, c'est la déviation de l'ordre voulu de Dieu.

252. L'illicite est le contraire d'un devoir.

253. Le licite est tout ce que nul devoir ne condamne.

254. L'ordre des êtres intelligents, ordre voulu de Dieu en vertu de son infinie sainteté, est une loi éternelle.

255. Sont intrinsèquement morales (une fois admise la volonté de créer tels ou tels êtres) les actions qui font partie de l'ordre que Dieu a voulu nécessairement, en vertu de son amour pour sa propre perfection infinie. De tels actes sont ordonnés parce qu'ils sont bons.

256. Les actions bonnes, parce qu'elles sont ordonnées, sont celles qui font partie de l'ordre que

Dieu a voulu librement, et dont il a donné la connaissance à ses créatures.

257. L'ordre de Dieu est la volonté de Dieu communiquée aux créatures. Si cette volonté est nécessaire, le précepte est naturel; il est positif, si cette volonté est libre.

258. A ne considérer que la sphère naturelle, l'ordre voulu de Dieu est celui qui conserve et perfectionne les êtres créés. Les actions tirent leur moralité de leur conformité avec cet ordre.

259. La perfection naturelle des êtres consiste dans l'emploi de leurs facultés conformément à la fin que la nature leur indique d'une manière certaine.

260. La nature a mis à la charge de chaque individu le soin de sa propre conservation et de sa perfection.

261. L'impossibilité naturelle où l'homme se trouve de vivre seul montre que la conservation et la perfection des individus doit être l'œuvre de la société.

262. La première société est la famille.

263. Les pères doivent nourrir et élever leurs enfants; seul moyen de conserver la race humaine.

264. Les devoirs des époux naissent de l'ordre nécessaire à la conservation et à la perfection de la *famille*, source du genre humain.

265. Plus le rapport d'un acte avec la conservation et la perfection de la famille est nécessaire, plus nécessaire aussi est la moralité de cet acte, et moins ses modifications sont nombreuses.

266. L'immoralité des actes contraires à la pudeur et surtout à la nature, se fonde sur les grandes raisons

de l'ordre indispensable à la conservation de l'individu et de l'espèce.

267. Les passions sont aveugles, partant elles nous ont été données comme moyens, et non comme fins.

268. Donc la satisfaction des passions, non comme moyen, mais comme fin, est un acte immoral. Par exemple, le plaisir de manger, très-utile pour la conservation de l'individu, n'est point un mal en soi; mais le manger, pour le plaisir seul de manger, trouble l'ordre; l'acte devient mauvais. La même action qui, dans le premier cas, est un acte raisonnable, n'est, dans le second, qu'un acte vil: gloutonnerie. C'est l'arrêt du sens commun; il n'est pas besoin d'analyse.

269. Si l'homme vivait seul, l'emploi de sa liberté physique ne pourrait nuire qu'à lui-même; le but moral de cette liberté serait la satisfaction de ses besoins et de ses désirs, conformément aux données de la raison; mais en société la liberté physique des uns se heurte nécessairement à la liberté des autres: pour prévenir le désordre, il devient indispensable de restreindre la liberté physique de chacun et d'imposer à tous un ordre conforme à la raison et en rapport avec le bien général. De là ressort la nécessité d'une législation civile. Cette législation ne peut s'établir ni se conserver toute seule: elle suppose un pouvoir public. La société a pour objet le bien général, par la soumission aux principes de la morale éternelle; c'est aussi l'objet du pouvoir public.

270. La théorie qui précède donne la raison du

double caractère que présente l'ordre moral : l'absolu et le relatif. La raison, le sens commun, tous les sentiments de l'âme nous forcent à reconnaître, dans l'ordre moral, quelque chose d'absolu, tout à fait en dehors de la considération de l'utile. Cela s'explique lorsqu'on s'élève à un calcul absolu, de perfection absolue, et que l'on considère la moralité des créatures comme une participation de cet acte. L'expérience et la raison nous enseignent que la moralité des actes a des résultats *utiles* ; ce qui s'explique par cette considération, que dans cet acte absolu se trouve compris l'amour de l'ordre, sans lequel les êtres créés ne peuvent accomplir leurs destinées. Cet ordre est donc en même temps *voulu* de Dieu et en *rapport* avec la fin spéciale de chaque créature; donc il est en même temps *morale* et *utile*.

271. Mais ces deux caractères se conservent toujours essentiellement distincts : *nous sentons* le premier; nous *calculons* le second. Le premier vient-il à nous manquer, nous sommes *méchants*; *malheureux*, quand le second nous fait défaut. La conséquence fâcheuse qui nous atteint est *châtiment* lorsque notre volonté a sciemment violé l'ordre; autrement, elle n'est qu'un *malheur*.

272. J'ose penser que cette théorie est plus satisfaisante que certaines explications de la nature absolue de la moralité, données par quelques philosophes modernes. J'ai eu besoin de l'idée de Dieu, il est vrai, parce que je ne conçois pas l'ordre moral en dehors de cette idée. Otez l'idée de Dieu, la moralité n'est

qu'un sentiment aveugle, aussi absurde dans son objet qu'en lui-même. Toute explication scientifique de la moralité doit reposer sur l'idée de Dieu. La philosophie qui n'invoquera point cette idée devra se borner à constater le fait, la nécessité du fait ; elle n'ira pas plus loin.

273. J'ajouterai une observation qui résume toute ma théorie et la distingue des autres systèmes qui reconnaissent pareillement Dieu comme fondement de l'ordre moral, et l'amour de Dieu comme le premier des devoirs. Ces systèmes établissent une différence entre la moralité et l'amour de Dieu; et je prétends que cet amour constitue l'*essence* de la moralité. Ainsi j'affirme que la sainteté infinie est *essentiellement* l'amour que Dieu se porte à lui-même ; que l'acte premier et essentiellement moral de la créature est l'amour de Dieu ; que la moralité de tous ses actes consiste dans leur conformité explicite ou implicite avec la volonté de Dieu, c'est-à-dire dans l'amour de Dieu explicite ou implicite.

L'un des résultats les plus remarquables de cette théorie qui place l'essence de la moralité dans l'amour de Dieu ou du bien infini, c'est qu'elle efface toute différence entre la forme des propositions métaphysiques et des propositions morales, en prouvant comment les formules on *doit*, il *faut*, des propositions morales, se résument dans la formule absolue *est* des propositions métaphysiques (V, 210, 211, 212, et 113).

Voici l'application de ce résultat important.

Cette proposition : « Il *est* moralement bon d'aimer

Dieu.» est une proposition absolue et identique, parce que la liberté morale n'est autre que l'amour de Dieu.

Celle-ci : « Il *est* bien d'aimer son prochain, » rentre dans la première parce que l'amour du prochain est une certaine manière d'aimer Dieu.

Cette autre : « Il *est* bon de secourir son prochain, » rentre dans la précédente parce que secourir, c'est aimer.

La proposition : « L'homme *doit* conserver sa vie, » s'explique par cette autre proposition absolue : « La conservation de la vie de l'homme *est* voulue de Dieu. » Ainsi le mot *doit* signifie : Nécessité pour l'homme de conserver sa vie, s'il ne veut s'opposer à l'ordre de Dieu.

Ces exemples suffisent pour montrer combien il est facile de résumer les propositions morales sous une forme absolue ; or, je ne vois pas comment on pourrait l'obtenir, si au lieu de dire : « L'amour de Dieu est la moralité même, » on disait : « L'amour de Dieu est un acte moral, » en établissant une distinction entre l'amour de Dieu et la moralité.

274. Que l'on porte de cette explication tel jugement que l'on voudra, toujours est-il que, même dans l'ordre purement naturel et philosophique, elle fait ressortir la sagesse profonde de la doctrine du divin maître, laquelle pose l'amour de Dieu comme le plus grand et le premier des commandements, et donne l'accomplissement de la volonté divine comme le caractère spécial du bien moral.

275. L'amour une fois reconnu comme essence de

la moralité, le bien moral doit nous apparaître dans toute sa beauté sainte. Est-il rien de plus beau que l'amour? Et parce que rien n'est plus délicieux que l'amour, le bien moral ne doit-il pas être doux à l'âme? Comprenez-vous maintenant pourquoi, dans l'ordre moral, les idées de désintéressement et de sacrifice se présentent avec une beauté entraînante, et pourquoi nous repoussons d'instinct la théorie de l'intérêt personnel? Rien de plus désintéressé, rien de plus généreux que l'amour.

276. Ainsi l'égoïsme est proscrit de l'ordre moral : Dieu s'aime lui-même, parce qu'il est infiniment parfait; hors de lui, tout ce qui est digne d'amour, il l'a créé. L'amour qu'il a pour ses créatures est désintéressé, parce qu'il n'en peut rien recevoir. La créature s'aime elle-même, et elle aime aussi les autres créatures; mais son amour n'est point égoïsme, elle aime en *soi* et dans les autres le reflet du bien infini. Elle aspire à s'unir avec le bien suprême, terme de sa fécilité; mais elle rattache ce désir à l'amour du bien suprême en soi, et elle ne l'aime point uniquement en vue d'une félicité personnelle.

CHAPITRE XXI.

COUP D'OEIL SUR L'OUVRAGE.

277. J'arrive au terme de ma course; que l'on me permette de jeter un coup d'œil sur le long chemin que je viens de parcourir.

Je m'étais proposé d'examiner les idées fondamentales de notre esprit, considéré soit en lui-même, soit dans ses rapports avec le monde.

278. Dans ses rapports avec les objets, notre esprit nous a présenté deux faits primitifs : l'intuition de l'étendue, et l'idée de l'être. Sur l'intuition de l'étendue repose toute la sensibilité objective; sur l'idée de l'être, tout l'ordre intellectuel par rapport aux idées indéterminées. De l'idée de l'être nous avons vu sortir les idées d'identité, de distinction, d'unité, de nombre, de durée, de temps, de simplicité, de composition, de fini, d'infini, de nécessaire, de contingent, de muable, d'immuable, de substance, d'accident, de cause, d'effet.

279. Dans l'ordre subjectif, nous trouvons comme faits de conscience, la sensibilité ou l'être sensitif (en comprenant dans cet être non-seulement la sensation, mais le sentiment), l'intelligence et la volonté; ce qui nous donne des idées intuitives de modes d'être déterminés et distincts des modes d'être des objets étendus.

280. Ainsi tous les éléments de notre esprit se réduisent aux idées intuitives d'étendue, de sensibilité, d'intelligence et de volonté, et aux idées indéterminées qui reposent sur l'idée de l'être.

281. De l'idée de l'être combinée avec celle du *non-être* naît le principe de contradiction : ce principe ne nous donne par lui-même que des notions indéterminées. La science n'a d'objet réalisable que si l'être se présente avec une forme déterminée. Notre

intuition en fournit deux; l'étendue et la conscience.

282. La conscience nous offre trois modes d'être : sensibilité ou l'être sensitif, intelligence et volonté.

283 L'étendue, considérée dans sa pureté comme nous l'imaginons dans l'espace, est la base de la géométrie.

284. Cette même étendue, modifiée de diverses manières et mise en rapport avec notre sensibilité, est la base de toutes les sciences naturelles ou qui ont pour objet le monde matériel.

285. L'intelligence est l'objet de l'idéologie et de la psychologie.

286. La volonté, en tant que mue par des fins à accomplir, est l'objet des sciences morales.

287. L'idée de l'être engendre le principe de contradiction, et avec lui les idées générales et indéterminées dont la combinaison produit l'ontologie; ces idées circulent dans toutes les sciences, comme un fluide vivifiant.

288. C'est ainsi que je conçois l'arbre des sciences humaines, dont je me proposais d'examiner les racines dans la *Philosophie fondamentale*.

FIN

NOTES DU LIVRE SEPTIÈME.

LE TEMPS.

SUR LE CHAPITRE PREMIER, page 1.

Certains philosophes ont cru qu'il était on ne peut plus facile d'expliquer ce que c'est que le temps. Telle est l'opinion qu'exprime le P. Buffier dans son célèbre *Traité des premières vérités*[1]. Après avoir expliqué à sa manière en quoi consistent la durée et le temps, il ajoute : « J'admire donc que tant de philosophes aient parlé du *temps* et de la *durée* comme de choses inexplicables ou incompréhensibles : *si non rogas, intelligo*, leur fait-on dire, et selon la paraphrase de Locke, *plus je m'applique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps qui découvre toutes les choses ne saurait être compris lui-même*. Cependant, à quoi se réduisent tous ces mystères ? A deux mots que nous venons d'exposer. »

Il est étrange qu'un écrivain aussi distingué ignorât ou eût oublié que cette difficulté d'expliquer ce qu'est le temps a été reconnue et proclamée non-seulement par les philosophes dont il parle, mais encore par saint Augustin. Les paroles mêmes auxquelles il fait allusion sont de ce grand homme. On les trouve au liv. II, chap. XIV, des *Confessions* : « Quid enim est « tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit ? quis hoc « ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehen- « derit... quid ergo est tempus ? Si nemo ex me quærat, scio ; « si quærenti explicare velim, nescio. » *Qu'est-ce que le temps ? Si on ne me le demande pas, je le sais; mais si je cherche à l'expliquer, je ne le sais pas.*

1 Part. II, chap. XXVII, *De la durée et du temps.*

Le saint docteur découvrait là une question profonde et, comme il arrive à tous les grands génies lorsque leur vue se porte sur un abîme insondable, il éprouvait un vif désir de connaître ce qui est caché dans ses profondeurs. Plein d'un saint enthousiasme, il s'élevait vers Dieu, lui demandant l'explication du mystère : « « Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum ænigma. Noli claudere, Domine Deus, bone pater; per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata, et abdita, quominus in ea penetret, et dilucescant allucente misericordia tua, Domine! Quem percunctabor de his ? et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas? Da quod amo; amo enim, et hoc tu dedisti. Da pater, qui vere nosti data bona dare filiis tuis. Da quoniam suscepi cognoscere te; et labor est ante me donec aperias.

« Per Christum obsecro, in nomine ejus sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi propter quod et loquor. Hæc est spes mea, ad hanc vivo, ut contempler delectationes Domini. Ecce veteres posuisti dies meos, et transeunt; et quomodo, nescio. Et dicimus, *Tempus et tempus, tempora et tempora. Quamdiu dixit hoc ille; quamdiu fecit hoc ille; et quam longo tempore illud non vidi; et duplum temporis habet hæc syllaba; ad illam simplam brevem. Dicimus hæc, et audimus hæc; et intelligimur, et intelligimus. Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.* » (Lib. XI, cap. XXII.)

« Video igitur tempus quamdem esse distensionem; sed video, an videre mihi videor? Tu demonstrabis lux, veritas. (Cap. XIII.)

« Et confiteor tibi (Domine) ignorare me adhuc quid sit tempus; et rursus confiteor tibi (Domine) scire me in tempore ista dicere, et diu me jam loqui de tempore, atque idipsum diu, non esse nisi moram temporis. Quomodo igitur hoc sciam, quando quid sit tempus nescio? an forte nescio

quemadmodum dicam quod scio? Hei mihi qui nescio saltem quid nesciam! Ecce Deus meus coram te, quia non mentior; sicut loquor, ita est cor meum. Tu illuminabis lucernam meam, Domine Deus meus; illumina tenebras meas. » (Cap. xxv.)

Donner pour très-faciles des choses que les hommes les plus éminents ont considérées comme pleines de difficultés, c'est pour le moins s'aventurer beaucoup. En ces occasions l'on se flatte presque toujours d'avoir résolu la question quand on n'a fait en réalité que l'examiner superficiellement. Il arrive d'ailleurs assez fréquemment que certains objets nous semblent à première vue parfaitement clairs, et que nous ne parvenons à reconnaître les difficultés qu'ils présentent qu'en les approfondissant. Demandez à un homme peu versé dans les questions philosophiques ce que c'est que l'étendue? l'espace? le temps? il s'étonnera que l'on puisse trouver quelque obscurité *en des choses aussi claires*. Et pourquoi? Parce que son premier acte de réflexion se porte uniquement sur l'idée qu'on a communément des objets ou plutôt sur l'usage que l'on fait ordinairement de cette idée. A l'endroit cité, le P. Buffier s'exprime ainsi : « Dans toutes ces recherches de métaphysique, si embarrassées en apparence, il ne faut, comme je l'ai dit d'abord, que distinguer les idées les plus simples que nous avons dans l'esprit d'avec les noms qui y sont attachés par l'usage, pour y découvrir ce qui nous doit tenir lieu de première vérité à leur sujet. »

Je ne nie pas qu'il n'y ait dans cette observation un criterium utile, mais je ne puis y voir un moyen si simple de résoudre les plus hautes questions de la philosophie. La difficulté consiste en effet à distinguer avec exactitude *les idées les plus simples*. Par cela même qu'elles constituent le fondement de nos connaissances, ces idées sont d'ordinaire à une plus grande profondeur et comme recouvertes d'une foule d'objets divers qui nous empêchent de les percevoir clairement et de les distinguer. L'explication du temps que donne

le P. Buffier est fort simple et fort claire en effet, et c'est cela même qui lui fait illusion. Il croyait voir le fond de l'abîme, il ne voyait qu'un reflet de la superficie.

« Qu'est-ce que durer? C'est *exister sans être détruit ;* voilà l'explication la plus nette qu'on puisse donner de la durée ; mais le simple mot de *durée* fait comprendre la chose aussi clairement que cette explication.

« Outre l'idée de la durée, nous avons l'idée de la mesure de la durée, qui n'est pas la durée elle-même, bien que nous confondions souvent l'une avec l'autre; comme il arrive d'ordinaire de confondre nos sentiments ou avec leurs effets, ou avec leurs causes, ou avec leurs autres circonstances.

« Or, cette mesure de la durée n'est autre chose que ce que nous appelons le *temps*; et le temps n'est que *la révolution régulière de quelque chose de sensible*, comme du cours annuel du soleil, ou du cours mensuel de la lune, ou diurnal d'une aiguille sur le cadran d'une horloge.

« L'attention que nous avons à cette révolution régulière fait précisément en nous l'idée du temps. L'intervalle de cette révolution se divisant en de moindres intervalles forme l'idée des parties du temps, auxquelles nous donnons aussi le nom de *temps* plus long ou plus court, selon les divers intervalles de la révolution.

« Quand nous avons une fois acquis cette idée du temps, nous l'appliquons à toute la durée que nous concevons ou que nous supposons répondre à tel intervalle de la révolution régulière, et par là nous donnons à la durée même le nom de temps, appliquant le nom de la mesure à la chose mesurée ; mais sans que la durée qu'on mesure soit au fond le temps auquel on la mesure, et qui est une révolution. Ainsi, Dieu a duré avant le temps, c'est-à-dire *a été sans cesser d'être avant la création du monde, et avant la révolution regulière d'aucun corps.* »

Suit le passage rapporté plus haut où l'auteur s'étonne qu'on ait trouvé si difficile d'expliquer le temps. Après avoir ensuite

formulé sa règle, qu'*il faut distinguer les idées les plus simples d'avec les noms qui y sont attachés par l'usage*, il conclut en ces termes:

« Par ces deux moyens nous trouvons tout d'un coup l'idée ou la notion de *durée* et de *temps :* j'ai l'idée d'un être en tant qu'il ne cesse pas d'être, c'est ce qui s'appelle *durée ;* j'ai l'idée de cette durée en tant qu'elle est mesurée par la révolution, c'est ce que j'appelle *temps*. Il me semble que ces notions sont aussi claires qu'elles peuvent l'être, et celui qui cherche à les éclaircir davantage est à peu près aussi peu sensé que celui qui voudrait éclaircir comment deux fois deux font quatre et ne font pas cinq. »

Quelle explication peut-on découvrir dans les passages que l'on vient de lire? Aucune à mon avis. *Durer*, dit le P. Buffier, *c'est exister sans être détruit*, et *la mesure de la durée n'est autre chose que ce que nous appelons le temps*. Il aurait dû réfléchir qu'on ne mesure que les choses où se trouve la quantité; la durée ne peut donc être mesurée, si on ne suppose une sorte d'étendue antérieure à la mesure. C'est précisément en cela que gît la difficulté. Il est bien clair que le temps se mesure par le rapport *à la révolution régulière de quelque chose de sensible*. Mais ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est la nature de ce qui est mesuré, la nature de cette quantité ou étendue indépendante de la mesure. Pour mesurer, il est nécessaire qu'il y ait *plus et moins ;* or ce plus et moins existe indépendamment de toute mesure. Quelle est la nature de cette quantité, de ce *plus et moins?* Voilà la question.

Le P. Buffier fait observer que « quand il ne se ferait en nous nulle succession de pensées, et que nous n'aurions qu'une seule pensée, nous n'en aurions pas moins l'idée de la durée. » Cela est certain si l'on confond l'idée de durée avec celle d'existence non interrompue. Mais la difficulté consiste en ce que dans cette hypothèse nous ne pourrions mesurer cette durée, et que par conséquent l'idée du temps nous manquerait.

« Dans Dieu, ajoute le P. Buffier, il n'y a nulle succession, son être ne dure-t-il pas toujours? » Cela est indubitable ; mais l'argnment, loin de confirmer la doctrine de ce philosophe, en montre la faiblesse. La durée de Dieu ne peut se mesurer à moins qu'on n'introduise dans la durée de l'être nécessaire et infini le plus et le moins. L'idée de durée non interrompue ne nous donne donc pas l'idée de temps, c'est-à-dire d'une durée susceptible d'être mesurée.

SUR LE CHAPITRE IV, page 12.

Nier toute succession dans l'éternité, faire consister l'éternité tout entière dans un présent sans passé ni futur, n'est pas une vaine subtilité des écoles. Les auteurs les plus éminents ont émis cette idée bien avant qu'elle ne fût soutenue par les scolastiques. On lit par exemple dans saint Augustin : « Idipsum enim tempus tu feceras : nec præterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus, cur quæritur quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora præcedis; alioquin non omnia tempora præcederes.

« Sed præcedis omnia tempora præterita, celsitudine semper præsentis æternitatis : et superas omnia futura; quia et illa futura sunt; et cum venerint præterita erunt; *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Anni tui nec eunt, nec veniunt : isti autem nostri, et eunt, et veniunt ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes à venientibus excluduntur, quia non transeunt ; isti autem nostri omnes erunt cum omnes non erunt. Anni tui dies unus : et dies tuus non quotidie, sed hodie : quia hodiernus tuus non cedit crastino neque succedit hesterno. Hodiernus tuus æternitas ; ideo coæternum genuisti, cui dixisti : Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus. » (Lib. XI, cap. XIII.)

Le saint docteur exprime ailleurs la même doctrine en ces termes : « Anni Dei æternitas Dei est. Æternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil est præteritum, quasi jam non sit ; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi *est*. Non est ibi, *fuit* et *erit*, quia et quod fuit jam non est ; et quod erit nondum est ; sed quidquid ibi est, non nisi est » (In Psal, 101. Serm. 2. num. 10.)

Platon lui-même n'a pas ignoré cette vérité, et les saints Pères l'ont constamment enseignée. Lors donc que les scolastiques adoptèrent la définition de l'éternité donnée par Boëce : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, ils ne firent qu'embrasser une doctrine aussi solide qu'universelle.

Il est difficile d'expliquer ces idées dans un langage plus élevé et plus profond que celui de Fénelon dans sa *Démonstration de l'existence de Dieu* [1] :

« C'est retomber dans l'idée du temps, et confondre tout, que de vouloir imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe : tout est fixe ; tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera, mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire. Dirai-je, ô mon Dieu, que vous aviez déjà une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours ? Ces mots de *déjà* et *d'après* sont indignes de celui qui est. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve, je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis ! Je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'ê-

[1] IIe part., chap. II, § 9, *Eternité*.

tre borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence; car elle n'a ni bornes ni parties: vous n'avez rien de mesurable : les mesures même qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent. Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez-vous pas avant moi? Ne serez-vous pas après moi? Ces paroles tendent à signifier quelque vérité; mais elles sont à la rigueur indignes et impropres. Ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini; qu'ainsi votre existence infinie surpasse infiniment en tout sens mon existence, qui, étant bornée, a un commencement, un présent et un futur. Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feraient pas plus qu'une seule : une éternité partagée, qui aurait une partie antérieure et une partie postérieure, ne serait plus une véritable éternité : en voulant la multiplier, on la détruirait, parce qu'une partie serait nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheraient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au delà; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité l'anéantit. Qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables, ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées. Vous avez néanmoins, ô mon Dieu, fait quelque chose hors de vous, car je ne suis pas vous, et il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? Est-ce que vous n'étiez pas avant que de me faire? Mais que dis-je? Me voilà déjà retombé dans mon illusion et dans les questions du temps. Je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrais mesurer avec moi. Ce qui passe peut être

mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est permis de demander ni quand il a été, ni s'il était avant ce qui n'est pas, ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes et c'est tout. Oh! que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à connaître de vous! Vous êtes *celui qui est*. Tout ce qui n'est point cette parole vous dégrade. Il n'y a qu'elle qui vous ressemble. En n'ajoutant rien au mot d'être, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, je l'ose dire, cette parole, infiniment parfaite comme vous. Il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi, et renfermer votre infini dans trois mots si simples. Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est. Hélas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être. Je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera; et dans cet entre-deux que je suis, un je ne sais quoi qui ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je le veux saisir ou l'apercevoir; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même, pour dire simplement : Je suis. Ainsi, ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle. Oh! que je suis loin de votre éternité qui est indivisible, infinie, et toujours présente tout entière! Que je suis même bien éloigné de la comprendre! Elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant. C'est trop peu que de dire de vous que vous étiez des siècles infinis avant que je fusse. J'aurais honte de parler ainsi; car c'est mesurer l'infini avec le fini qui est un demi-néant. Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fusse, ce n'est pas pour dou-

ter que vous existant, vous ne m'ayez créé, moi qui n'existais pas : mais c'est pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui sont au-dessous de vous. Dirai je que vous étiez avant moi? Non ; car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire, *vous étiez*; car *vous étiez* marque un temps passé et une succession. Vous êtes : et il n'y a qu'un présent, immobile, indivisible et infini que l'on puisse vous attribuer, pour parler dans la rigueur des termes. Il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes ; et ce terme de *toujours*, qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous ; car il marque une continuité et non une permanence. Il vaut mieux dire simplement et sans restriction, que vous êtes. O Être ! ô Être ! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne; mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étais pas ; je m'abîme dans votre infini : et loin de mesurer votre permanence, par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et ne voir en tout que ce qui est ; je veux dire vous-même. Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui passe ; car vous ne passez point. Ainsi, vous ne serez pas, mais vous êtes ; et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile, qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière : il ne devance ni ne suit ; car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence. Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible, qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe point existe absolument, et n'a qu'un présent infini : il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la création. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps.

—

NOTES DU LIVRE HUITIÈME.

L'INFINI.

Des lecteurs peu versés dans l'histoire de la philosophie trouveront peut-être que je m'étends outre mesure sur ces explications relatives à l'idée de l'infini ; les questions que j'y traite leur paraissant devoir être rangées dans la classe de celles qui fournissent bien une ample matière aux amateurs de subtilités, mais qui ne peuvent être utiles lorsqu'on tient à acquérir des connaissances solides. Ce serait là une erreur grave. Les questions relatives à l'idée de l'infini ont dans tous les temps occupé le premier rang entre les questions philosophiques, et à l'époque où nous vivons c'est à peine s'il y en a quelque autre qui mérite une plus grande attention de la part de ceux qui cherchent à arrêter le progrès du panthéisme. Je ne me lasserai pas de répéter que beaucoup d'erreurs de la plus haute gravité ont leur source dans la manière confuse dont on comprend les idées fondamentales : quiconque se rend compte d'une manière claire, exacte et précise de ces idées, n'estime guère certains auteurs fort vantés dont tout le secret, pour déguiser de déplorables égarements, consiste à employer des termes incompréhensibles ou à donner de nouvelles et fausses acceptations à ceux que l'on peut comprendre. Quoi qu'il en soit, ceux qui ne voient dans les questions de cette nature que des subtilités scolastiques se trouvent condamnés par là même à traiter d'ergoteurs les métaphysiciens les plus éminents de l'antiquité et des temps modernes.

NOTES DU LIVRE NEUVIÈME.

LA SUBSTANCE.

Je n'ignore pas que quelques philosophes modernes, et plus particulièrement M. Cousin, cherchent à se justifier de l'accusation de panthéisme en expliquant à leur manière les passages de leurs œuvres où cette erreur se trouve professée. Dans l'impossibilité où je suis de m'étendre sur une question qui exigerait de nombreuses et longues citations, je me contente de renvoyer le lecteur à ce que j'en dis dans le corps de l'ouvrage, et pour ce qui concerne M. Cousin en particulier, aux passages que j'ai rapportés dans mes *Lettres à un sceptique en matière de religion* (Lettre X). Ce n'est pas la faute des adversaires de M. Cousin si ce philosophe s'est servi de paroles si claires et si précises qu'il est impossible à un homme de bon sens de ne pas voir, sans la moindre hésitation, qu'elles contiennent la profession du panthéisme la plus nette et la plus naïve. Laissant à ce philosophe la responsabilité de ses intentions, je me contenterai de supplier instamment nos jeunes gens de ne pas se prononcer à la légère sur les controverses qui ont lieu en France; ceux qui nous les font connaître ne sont pas toujours des rapporteurs impartiaux et fidèles. Sur toutes choses, qu'ils s'abstiennent d'ajouter foi à ce qu'on cherche à leur faire croire, que les alarmes des hommes dévoués aux saines doctrines n'ont aucun fondement.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TROISIÈME.

LIVRE SEPTIÈME.

LE TEMPS.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

CHAPITRE XVII.

CHAPITRE XVIII.

CHAPITRE XIX.

LIVRE NEUVIÈME.

LA SUBSTANCE.

CHAPITRE I.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV:

CHAPITRE XVI.

CHAPITRE XVII.

CHAPITRE XVIII.

CHAPITRE XIX.

CHAPITRE XX.

CHAPITRE XXI.

LIVRE DIXIÈME.

NECESSITÉ ET CAUSALITÉ.

CHAPITRE I.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

CHAPITRE XVI.

CHAPITRE XVII.

CHAPITRE XVIII.

CHAPITRE XIX.

CHAPITRE XX.

CHAPITRE XXI.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

